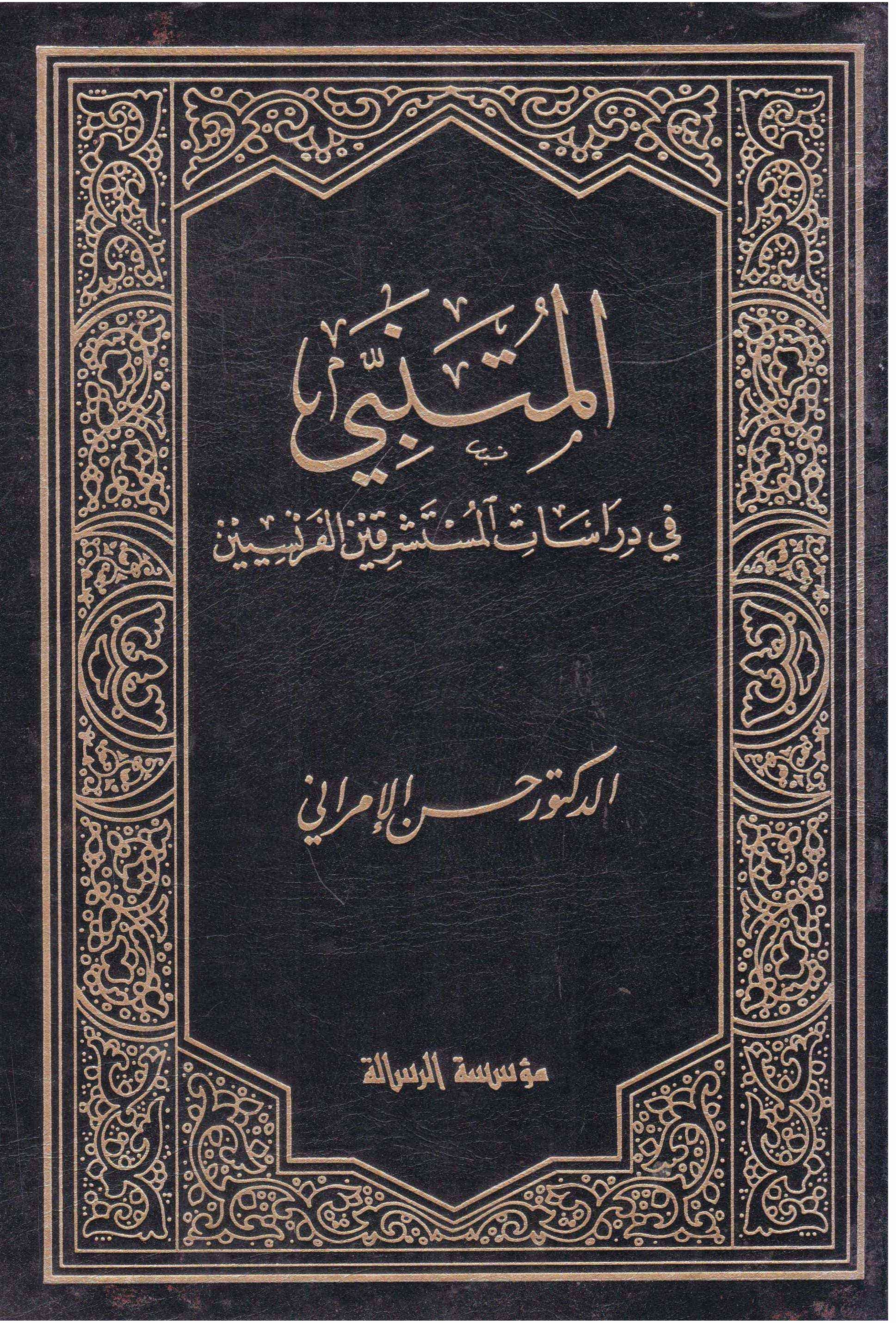

المتنبي
في دراسات المستشرقين الفرنسيين
الدكتور حسن الأمراني
مؤسسة الرسالة

المقدمة

موضوع البحث ومصادره ومنهجه

- ١ -

ظلت العلاقات بين الشرق والغرب رهينة عاملي الاتصال الحضاري و الاحتكاك الحربي زمناً طويلاً، وقد كان القرن الرابع الهجري، زمن المتنبي، شاهداً على حدة تلك العلاقات مما جعل الغربيين، منذ الامبراطور نقفور فوكاس (٩٢١ - ٩٦٩م) Nicephore phocas حتى يومنا هذا، يولون تلك الفترة عناية قصوى. ثم أتى على الشرق زمان صار فيه كياناً ممتصاً لا يملك لنفسه موتاً ولا حياة ولا نشورا، ثم شهدت تلك العلاقات في العقود الأخيرة، تحولاً رافقه ارتجاج مس الجوانب السياسية والفكرية والدينية، وكان من أثر ذلك تجديد الحياة في مجالات كان قد صار يعتقد أنها أضحت في ذمة التاريخ، ومن تلك المجالات: الاستشراق والاستشراق المضاد، وقد بلغ من عنف تلك الرجة التي أصابت الأفراد والمؤسسات على السواء، أن وضع الاستشراق على مشرحة البحث داخل بعض المؤسسات الغربية نفسها، وجأرت الأصوات بضرورة تدمير آليات الاستشراق التقليدي[1]، أو المؤسسة الاستشراقية عموماً.[2]

ولكن معظم الأقلام العربية التي تناولت الاستشراق بالدراسة، ظل بعيداً عن كشف المكونات الأساسية للدراسات الاستشراقية. وقد كان الاهتمام بالدراسات الإسلامية خاصة، لكونها غرضاً مباشراً لكثير من المستشرقين.

---

(١) مكسيم رودنسون في (جاذبية الإسلام) M. Rodinson: La faxination de l Islam ترجمة الياس مرقص. ط ١ - ١٩٨٢ - دار التنوير - بيروت.

(٢) بريان تيرنر في (ماركس ونهاية الاستشراق) B.S.Turner: Marx and the End of Orrientalism, George Allen and Unwin, London 1978 ترجمة: يزيد صائغ ط ١ - ١٩٨١ مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت.

أما موضوع الاستشراق والأدب العربي، فما كتب فيه محدود ولا يفي بالغرض.

اننا حين نستعرض جهود المستشرقين في ميدان الأدب العربي، نشراً وتحقيقاً وتعليقاً وترجمة ودراسة، نقع على قدر هائل من الكتابات التي تراكمت بفعل الامتداد الزمني، والاتساع المكاني، ومهما يكن موقفنا من الدرس الاستشراقي، فاننا لا نملك الا أن نقر بما بذله المستشرقون من جهود عظيمة، لخدمة الأدب العربي، اما باخراج كنوزه وجعلها في متناول الشرقيين أنفسهم، وإما باثارة جملة من القضايا التي لا شك في جدتها وخصوبتها، بغض النظر عن القيمة العلمية للنتائج المتوصل إليها.

ومما لا شك فيه أن تناول كل ما صدر عن الاستشراق في هذا الميدان، في بحث فريد، لممّا قد يعز ادراكه، الا أن يكون ذلك عن طريق المسح الأفقي السريع، والاطلالة العجلى، دون الفحص الدقيق، والدراسة المتأنية.

ولكن اجتياز الليالي الألف يبدأ بخطوة واحدة، وادراك العام يبدأ من الخاص، كما أن الاقليمية هي (الوسيلة الوحيدة للم شتات الأدب العربي، في كل الأقطار التي ابدعته، والوسيلة كذلك للعالمية والانسانية)[1] ولذلك كان لا بد، عند معالجة الاستشراق والأدب العربي، من الانطلاق من الجزء الى الكل. كأن نتناول ظاهرة أدبية في عصر معين، أو في اقليم معين، أو نتناول شاعراً أو أديباً بعينه لا نعدوه، ومن هنا آثرت تحديد هذا البحث وقصره على (المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين).

منذ حوالي خمسين سنة خلت، أبدى محمد بن الحسن الوزاني رغبته في (اخراج بحث مستفيض من كتابات المستعربين الغربيين عن المتنبي)[2] وكان وراء هذه الرغبة أسباب منها جعل (البحوث التي يكتبها المستعربون عن كل ما يتصل بقوميتنا من حيث الدين واللغة والمعارف العامة) في متناول الذين لا معرفة لهم بغير العربية من أبناء الوطن[3]. ولكنه حيل بينه وبين ما يشتهى.

---

(١) عباس الجراري: الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه ـ مطبعة المعارف ـ الرباط ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ ـ ج ١ ـ ص ٨.

(٢) مقال بلاشير: (الشاعر العربي المتنبي والغرب الإسلامي) المنشور بمجلة الأبحاث الإسلامية R.E.I (المجلد ١ ـ ١٩٢٩. تعريب الاستاذ محمد بن الحسن الوزاني (مع كلمة تمهيدية للمعرب) مجلة «المغرب الجديد» ع: ٩ ـ ١٠ ـ (فبراير ـ مارس ١٩٨٦) وقد اعيد نشر المقال في سلسلة (حرب القلم) الجزء السادس ـ ص ٧٧ ـ ٩٠ الناشر مؤسسة الحسن الوزاني ـ ١٩٨٦.

(٣) نفسه: ٧٧ ـ ٧٨.

ولعل النهوض بهذا الأمر ضروري، لا بنقل ما لم ينقل من بحوث المستعربين عن المتنبي إلى العربية فحسب، ولكن بفحص هذه البحوث وتقويمها، ولا سيما وقد تسربت كثير من آراء المستشرقين إلى الدارسين العرب، فراح معظمهم يرددها دون عرضها على محك النقد.

وتأتي هذه الضرورة مرجحة لاختياري (المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين) موضوعاً لهذا البحث. ومما لا شك فيه أن الموضوع، في صيغته المقترحة، يكتسب حداً زمانياً وآخر مكانياً. فأما الحد الزماني فتفرضه طبيعة المادة المدروسة، إذ أن أول إشارة الى المتنبي في الاستشراق الفرنسي خاصة - والاستشراق عامة - هي تلك التي أوردها ديربلو Barthelemi dHerbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) في كتابه الضخم: المكتبة الشرقية[1]، الصادر عام ١٦٩٧. وهذا يعني أننا أمام ما يقرب من ثلاثة قرون من الدراسات المتنبئية بفرنسا. بيد أننا عند التأمل، نجد أن علينا أن ننتظر حوالي قرن من الزمان، بعد صدور (المكتبة الشرقية) قبل أن يبعث دوساسي Silvestre Desacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨) تلك الدراسات من مرقدها، ويدفع بها قدماً. وهكذا يكون العمر الحقيقي للدراسات المتنبئية في فرنسا يقرب من قرنين من الزمان.

وأما الحد المكاني فقد حصرناه في فرنسا، لجملة اعتبارات أهمها:

١ - إن الدراسات المتنبئية في الغرب كتبت بحوالي ثماني لغات[2]، وأغلب تلك الدراسات لم ينقل إلى العربية (مع العلم أن الترجمة لا تغني دائماً عن الرجوع إلى الأصل) والاطلاع عليها جميعاً في لغاتها - فضلاً عن تقويمها - مما يعز ادراكه دون اتقان تلك اللغات جميعاً.

٢ - لقد كان لفرنسا حظ وافر من تلك الدراسات، ولعل أهم ما كتب عن المتنبي في الغرب، جاء من الاستشراق الفرنسي، الذي لا يكاد يضاهيه في هذا المجال الا الاستشراق الألماني.

هذان السببان خاصة، جعلانا نقف عند حدود الاستشراق الفرنسي.

---

(١) Bibliothe'que orientale, ou dictionnaire unviersel.

صدرت الطبعة الأولى، بعد وفاة المؤلف، بعناية كَالان A. Galland عام ١٦٩٧ والطبعة التي نحيل عليها هي الصادرة في باريس عام ١٧٨٢.

(٢) كتبت عن المتنبي دراسات بالفرنسية والانكليزية والاسبانية والألمانية والايطالية واللاتينية والروسية والبولندية. راجع: كوركيس عواد ميخائيل عداد: رائد الدراسة عن المتنبي - بغداد - ١٩٧٩.

إذا ما حاولنا استقصاء الكتابات التي باشرت موضوع (الاستشراق والمتنبي)، وجدنا عدداً لا بأس به من الأسماء والعناوين، بيد أن الدراسات الجادة في ذلك قليلة إلى درجة الشح. وان الدارس المطلع ليجزم جزماً قاطعاً أن أوفى ما كتب عن الاستشراق والمتنبي قد صدر عن الاستشراق نفسه، وأعني بذلك القسم الذي خص به بلاشير R. Blachére (١٩٠٠ - ١٩٧٣)، ديوان المتنبي عند المستشرقين من أطروحته التي تقدم بها عن المتنبي عام ١٩٣٥[1]. وانه ما يزال معظم ما كتب في الموضوع، حتى الآن، عالة على بلاشير، رغم أن الوقوف عند ما كتبه بلاشير يعد نوعاً من العجز الذي ينبغي تخطيه لعدة أسباب منها:

١ - إن عمل بلاشير الذي لم يقتصر على الاستشراق الفرنسي، دون الاستشراق الأوروبي عامة، كان في ظاهره يتسم بنوع من الشمول، إلّا أنه كان في جوهره متسماً بالعجلة[2].

٢ - لقد مر على دراسة بلاشير المذكورة ما يزيد على نصف قرن من الزمان، وقد استحدثت منذ ذلك العهد دراسات عن المتنبي، منها دراسة بلاشير نفسه التي أصبحت جزءاً من التراث الاستشراقي الذي ما يزال بحاجةالى دراسة تقويمية شاملة. كما ظهر من كتب التراث المتعلق بالمتنبي، ما لم يكن معروفاً على عهد بلاشير إلا بأسمائه أحياناً، مما ساعد على تصحيح الصورة أو تعديلها، فكان ذلك باعثاً آخر من بواعث هذا البحث.

٣ - إن بحث بلاشير، حين يعرض للاستشراق، يظل بحثاً استشراقياً أي أنه رؤية

---

(١) Un poéte arabe du IV siécle de lhegire (X siécle de J.C): Abouf-Tayyib al-Motanabbi. Essai dhistoire litteraire. Paris-1935

وقد ترجم الكتاب كاملاً الى العربية ابراهيم الكيلاني بعنوان: (أبو الطيب المتنبي: دراسة في التاريخ الأدبي) وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٧٥.

كما ترجم القسم الثاني من الكتاب أحمد أحمد بدوي، بعنوان: (ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين) ط نهضة مصر - د ت.

(٢) خص بلاشير الفصل الخامس من القسم الثاني من دراسته لموضوع (ديوان المتنبي عند المستشرقين) ولم يتجاوز هذا الفصل تسع عشرة صفحة (٣٢١ - ٣٣٩) من الدراسة التي استغرقت حوالي ٣٥٠ صفحة.

غربية إلى الغرب في تناوله ظاهرة شرقية جسدها المتنبي ولا يخفى ما قد يكون في هذا من زلـل مصدره الهوى أوالتعصب. وقد كان لا بد من رؤية «شرقية» الى تلك الدراسات، تسعى الى التجرد والموضوعية على قدر الاستطاعة، في موضوع يتّسم بطبيعته بكثير من الحساسية.

- ٣ -

لعل من الصعوبات الأولى التي تواجهنا في البحث استقصاء مادته، ومصادره، وهي ـ بالنسبة لهذا البحث ـ متشعبة وممتدة في الزمن. ليس هذا بحثاً خالصاً عن المتنبي، بقدر ما هو دراسة تحليلية نقدية للدراسات الاستشراقية التي تناولت المتنبي، وان كانت نتـائج البحث ستسهم ـ فيما أظن ـ في تصحيح بعض الأمور المتصلة بالمتنبي، شاعـراً وانساناً. لقد كان من الطبيعي أن ينصب الاهتمام على استقصاء المادة المشكلة لتلك الدراسات الاستشراقية نفسها، ثم محاولة الاستهداء بما يمكن أن يكون قد كتب عن تلك الدراسات من بحوث وصفية أو نقدية. ومن المؤسف أن هذا الصنف الذي يعالج الرؤية والمنهج الاستشراقي قليل كما سبقت الاشارة، وهو لا يعـدو أن يكـون شذرات متفـرقة لا تكاد تقدم لنا صورة ـ ولو شبه متكاملة ـ عن الموضوع، مهما اجتهدنا في لم شتاتها، ولذلك كان لا بد من الاعتماد على الدراسات الاستشراقية نفسها، في أصولها. وبما أن موضوع تلك الدراسات هو المتنبي فانه يكاد يكون ضرباً من العبث فهمها فهماً سليماً، دون الرجوع إلى المصادر الأولى، وعلى رأس تلك المصادر ديوان الشاعر وما اتصل به من شروح، ثم ما تلا ذلك من كتب النقد والتراجم التي عرضت لابي الطيب، مدحاً أو قدحاً.

وليس من الضـروري، هنـا، عرض مصـادر البحث جميعها، ولكن لا بد من الاشارة إلى أكثرها أهمية، وهي بصفة عامة تنقسم الى مصادر عربية وأخرى أجنبية.

أولاً المصادر العربية:

أ ـ الديوان وشروحه:

١ ـ أول شرح يقف عليه دارس المتنبي وأقدمه شرح ابن جني، أبو الفتح عثمان، المتوفى عام ٣٩٢هـ.

لقد وضع ابن جني لشعر المتنبي أكثر من شرح. ومما هو موجود بين أيدينا من تلك الشروح:

- الفسر[1]: أو شرح ديوان أبي الطيب. وقد عالج فيه ابن جني ديوان أبي الطيب كاملاً.

- الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي[2]: وقد فتح به ابن جني باب شرح (أبيات المعاني).

وتنبع قيمة شرح ابن جني من كونه أقدم الشروح التي وصلتنا، كما اكتسبت شروحه على شعر المتنبي قيمة إضافية استمدتها من تلمذته لأبي الطيب، ومن قراءته عليه جزءاً من شعره واستفساره إياه عن بعض معانيه ومناقشته في تخريج ما فيه من صيغ وتراكيب لغوية[3].

٢ ـ ابن فورّجة البروجردي، أبو علي محمد بن محمد (ولد عام ٤٠٠هـ وكان حيّاً عام ٤٥٥هـ). وقد ترك لنا رسالتين إحداهما عنوانها (الفتح على أبي الفتح) وهي مطبوعة[4]. والثانية عنوانها (التجني على ابن جني) وهي مما لم يزل مفقوداً[5].

٣ ـ ابن سيده، علي بن اسماعيل (المتوفى عام ٤٥٨هـ) صاحب كتاب (شرح المشكل من شعر المتنبي)[6]. وهو من أجل الشروح في بابه.

(١) حققه وعلق عليه صفاء خلوصي. صدر الجزء الأول منه عام ١٩٦٩م، وصدر الجزء الثاني عام ١٩٧٧ ببغداد.

(٢) حققه محسن غياض. وصدر ببغداد عام ١٩٧٣.
وانظر تعليقاً حول الكتاب وتحقيقه في مقال (ابن جني الناقد) لصاحب هذا البحث في (مجلة المناهل): ع ٣٤ ـ ذو القعدة ١٤٠٦ يوليو ١٩٨٦.

(٣) محمد عبد الصمد الاجراوي: اثر ابن جني في الحركة النقدية حول المتنبي.
(رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بالرباط عام ١٩٨٧) ص. أ.

(٤) حققها عبد الكريم الدجيلي ـ بغداد ١٩٧٤. وقد توهم كل من بروكلمان وبلاشير أن الكتاب الموجود هو كتاب (التجني على ابن جني) وقد نبه على ذلك الوهم محسن غياض في مقدمة كتاب (الفتح الوهبي).

(٥) عثر محسن غياض على ٩٦ نصاً من هذا الكتاب نشرها بعنوان (التجني على ابن جني) في مجلة (المورد) م. ٦ ـ ع. ٣ ـ ١٩٧٧ ـ ص ٢١٣ ـ ٢٣٦.

(٦) حققه مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، وصدر عن الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، بالقاهرة عام ١٩٧٦.

٤ ـ الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (المتوفى عام ٤٦٨) وقد كان شرحه النفيس عمدة يرجع إليه كثير من المستشرقين ولا سيما بعدما أعده للطبع ووضع فهارسه المستشرق الألماني فريديريك ديتريصي F. DIETERICI (ت: ١٩٠٣م) وصدر في برلين ١٨٦١[١].

٥ ـ العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (المتوفى عام ٦١٦هـ) صاحب (التبيان في شرح الديوان)[٢]. وهو من الشروح القيمة، فهو يقف على المعاني، وعلى القضايا اللغوية، وربما تتبع ما ذهب إليه سابقوه من أمثال ابن جني والواحدي.

٦ ـ ومن الشروح الحديثة التي رجعنا اليها شرح الشيخ ناصيف اليازجي (المتوفى عام ١٢٨٨هـ ـ ١٨٧١م) المسمى (العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب). وقد توفي مؤلفه قبل اتمامه، فاضطلع بهذه المهمة ولده ابراهيم (المتوفى عام ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م) وبهذا الشرح زيادات منسوبة للمتنبي.

٧ ـ عبد الرحمن البرقوقي (المتوفى عام ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م) وقد جعلنا شرحه عمدة، بالرجوع اليه في احالاتنا خاصة، الاّ أن نشير الى ما يخالف ذلك، نظراً لتوافر نسخ هذا الشرح بين أيدي الناس، ولانه ـ كما يقول صاحبه في مقدمة الشرح ـ استوفى (جميع تفاسير الشراح ـ من متقدمين ومتأخرين ـ وأقوال نقدة المتنبي ـ من متعصبين له ومتعصبين عليه ـ . . . حتى أربى هذا الشرح على الشروح كلها مجتمعة وحتى صار هذا الشرح شرحاً للمتنبي، وشرحاً لشروح المتنبي . . .)[٣]

هذا وقد استأنسنا عند الحديث عن طبعات الديوان ـ بشرحين آخرين هما:

٨ ـ شرح المحبي (محمد أمين بن فضل الله المتوفى عام ١١١١هـ ـ ١٦٩٩م) وهو شرح بالفارسية عنوانه (محبي شرح ديوان متنبي)، وقد طبع بالهند[٤].

٩ ـ شرح مولانا عبيد الله العبيدي المسمى (تصويب البيان في شرح الديوان)،

---

(١) Mutanabbi Carmina cum commentario Wahidi-Berlin 1861

(٢) ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا ـ ابراهيم الابياري ـ عبد الحفيظ شلبي وفي نسبة هذا الشرح الى العكبري نظر، كما سيأتي.

(٣) شرح ديوان المتنبي: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ د. ت ـ ص ١٨.

(٤) طبع في كلكته، بعناية مولوي محمد أمين الانصاري. هكذا اطلعت عليه. وفي (رائد الدراسة: ٦٩): «وذكر ادوارد فينديك، في كتابه (اكتفاء القنوع بما هو مطبوع) (مط الهلال ـ القاهرة ١٨٩٦، ص ٢٩٥)، أن هذا الشرح قد طبع في كلكته سنة ١٨١٤ ميلادية، باعتناء أحمد الانصاري اليمني الشرواني».

وهو شرح بالاوردية ويشتمل على مقدمة بالعربية، وقد طبع بمدينة كانبور، بالهند أيضاً[1].

ب ـ الدراسا ت:

وهي قسمان: قسم غلب عليه جانب النقد سواء أكان هذا النقد صادراً عن تحامل مكشوف كرسالتي الحاتمي[2]، أبي علي محمد بن الحسن بن المظفر البغدادي (المتوفى عام ٣٨٨هـ). ورسالة الصاحب بن عباد، أبي القاسم اسماعيل (المتوفى عام ٣٨٥هـ) الموسومة بـ (الكشف عن مساوىء المتنبي)[3]. ورسالة ابن وكيع، أبي محمد الحسن بن علي التنيسي (المتوفى عام ٣٩٣هـ)، وقد سماها (المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره)[4]. وهي أبعد ما تكون عن الانصاف، أم كان هذا النقد نابعاً من الاعتدال وحب النصف، كرسالة الصاحب الثانية التي سماها: (الأمثال السائرة من شعر أبي الطيب المتنبي)[5] وكتاب القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (المتوفى عام ٣٩٢هـ): (الوساطة بين المتنبي وخصومه)[6].

وقسم غلب عليه جانب الترجمة للمتنبي والاعتناء بسيرته وأخباره، ومن أقدم ما نجد في ذلك الفصل الوافي الذي عقده أبو منصور الثعالبي (ت: ٤٢٩هـ) في كتابه

---

(١) طبع بعناية محمد عبد المنعم. وجاء في أول الشرح: «فان التبيان للعكبري وان احتوى على ما هو بالمدح حري، ولكن لكونه عربي المباني، يرونه مغلق المعاني فيفر منه الطلاب، فرار الغزلان من الذئاب، ومع ذلك فانه عن بعض مطالبه، أعرض ونأى بجانبه...».

(٢) الأولى في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره. وقد نشرها محققة محمد يوسف نجم في بيروت (دار صادر ـ دار بيروت) ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م. وعنوانها: (الموضحة). والثانية تتبع فيها الحاتمي ما ظنه من سرقات أبي الطيب من أرسطو، وقد طبعت مراراً (راجع تعليق م. ي. نجم في الموضحة: ص. و ـ هـ ١) وقد نشر ابراهيم الدسوقي البساطي، في كتاب واحد: (الابانة عن سرقات المتنبي للعميدي) و (الكشف عن مساوىء المتنبي للصاحب بن عباد) و (الرسالة الحاتمية) ط ٢ ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٩. والمقارنة بين (هذه الرسالة الحاتمية التي نشرها البساطي و (الموضحة) التي نشرها نجم، تفيد أنها رسالة واحدة، رغم بعض الخلاف.

(٣) راجع نشرة ابراهيم الدسوقي البساطي.

(٤) حققها محمد رضوان الداية، وصدرت عن (دار قتيبة) ـ دمشق ـ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٥) حققها الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٦٥م.

(٦) تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل ابراهيم ـ علي محمد البجاوي ـ ط عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ د. ت.

(يتيمة الدهر)[1]، وهو فصل يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً عن المتنبي.

ومن قبله ألف أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الاصفهاني في حياة المتنبي، كتاب: (الواضح في مشكلات شعر المتنبي)[2] وعن هذا الكتاب نقل عبد القادر البغدادي (المتوفى عام ١٠٩٣هـ) ما يتعلق بترجمة المتنبي، في كتابه: (خزانة الأدب)[3]. إلا أن كتاب الأصفهاني مما ينبغي أن يؤخذ بحذر كبير فقد كان مؤلفه مقرباً من البلاط البويهي الذي كان حافلاً بعداوة أبي الطيب.

ومن المتأخرين الذين اهتموا بأخبار أبي الطيب، الشيخ يوسف البديعي في كتابه (الصبح المنبي عن حيثية المتنبي)[4]. ورغم أن الحس النقدي عند صاحب الكتاب ضعيف إلّا أن ميزته تكمن في أنه جمع كثيراً من الأخبار المتصلة بالمتنبي، ما صحّ منها وما لم يصح، ولذلك كان لا بد للدارس من قدر من الاحتياط والنباهة آن الاقتراب من هذا الكتاب.

هذا وقد أفدنا كثيراً من الكتاب القيم (أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين)[5] لعبد الله الجبوري، فقد جمع فيه صاحبه ما تفرق في مختلف المصادر، من ذكر المتنبي وأخباره.

ولعل من نافلة القول التذكير بأنه كان لا بد ـ في مثل هذا البحث ـ من الوقوف على المؤلفات العربية الحديثة التي شغلت بالمتنبي، ولا سيما تلك التي تمس الاستشراق من قريب أو بعيد، كمؤلفات محمود محمد شاكر[6] وعبد الوهاب عزام[7]

(١) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (أربعة أجزاء) ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م ـ وتوجد ترجمة المتنبي في الجزء الأول: (ص. ص. ١١٠ ـ ٢٢٤).

(٢) تحقيق محمد الطاهر بن عاشور ـ الدار التونسية للنشر ـ ١٩٦٨.

(٣) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون ـ وترجمة المتنبي في الجزء الثاني (القاهرة: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م) ص. ص. ٣٤٧ ـ ٣٦٣ ـ وقد سمى البغدادي كتاب الاصفهاني (ايضاح المشكل لشعر المتنبي).

(٤) حققه: مصطفى السقا ـ محمد شتا ـ عبده زيادة عبده ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة الثانية د. ت.

(٥) منشورات وزارة الثقافة والفنون ـ الجمهورية العراقية. صدر بمناسبة مهرجان المتنبي ـ بغداد ـ تشرين الثاني ١٩٧٧.

(٦) المتنبي، مط المدني ـ القاهرة ـ د. ت. وقد ظهر هذا البحث أول مرة في مجلة (المقتطف)، يناير ١٩٣٦.

(٧) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام، دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٦٨.

وطه حسين[1] ومارون عبود[2] وشوقي ضيف[3] ومحمد عبد الرحمن شعيب[4] وعصام سيوفي[5] وسواهم.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

وهي موزعة ما بين دراسة مطولة في كتاب، ومقال منشور في دورية من الدوريات، ونصفها تقريباً (حوالي ستة وخمسين مصدراً) يعرض عرضاً مباشراً لأبي الطيب، إما بالاختيار، وإما بالسيرة والأخبار، وإما بالدراسة والتعليق.

وهي متفاوتة، بطبيعة الحال، من حيث القيمة العلمية، ومن حيث الجدة والابتكار. ولذلك كله كان لا بد من التركيز على أكثرها أهمية، وأبعدها أثراً في الحقل الاستشراقي، وفي الدراسات العربية دون اغفال شيء منها. وبناء على هذا كان التركيز على الأسماء التالية:

١ ـ سلفستر دوساسي S. Desacy (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨) وهو شيخ المستشرقين الأوربيين في عصره كافة وقد عرض للمتنبي في أكثر من موضع من مؤلفاته العديدة، ولعله أول فرنسي أولى المتنبي عناية فائقة فترجم من شعره، وساق أخباره، وكانت له فيه آراء ونظرات، وكل ذلك كان له أثر على المستشرقين من بعده. ولعل أهم مؤلفاته في هذا الباب (المنتقيات العربية)[6] التي وضع لها بالعربية عنواناً مسجوعاً كالتالي:

---

(١) مع المتنبي، دار المعارف بمصر. د. ت.

(٢) الرؤوس، دار مارون عبود ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ـ ١٩٧٢.

(٣) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، وقد اعتمدنا طبعتين لبيان الاختلاف الموجود بينهما، الطبعة السادسة والطبعة العاشرة، وكلتاهما صادرتان عن دار المعارف بمصر.

(٤) المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث، دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٤.

(٥) العوامل السياسية في شعر أبي الطيب المتنبي، دار الفكر اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨١م.

(٦) Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu én vers, avec une traduction et des notes.

وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في باريس عام ١٨٠٦. وصدرت الطبعة الثانية، وعليها عبارة (منقحة ومزيدة) Covigée etaugmentée عام ١٨٢٦ ـ ١٨٢٧، وهي الطبعة التي اعتمدناها في البحث. وقد ذكر بلاشير أن هذه الطبعة مطابقة تماماً للطبعة الأولى رغم اقراره بأنه لم يتمكن من اطلاعه على الطبعة الأولى. (راجع: ٣٢٤ : un péte arabe) ورغم أن دوساسي يشرح في الطبعة الثانية سبب اختلافها عن الأولى (Chrestomathie arabe: TI, PP IX-X)

«الأنيس المفيد للطالب المستفيد، وجامع الشذور من منظوم ومنثور». ويقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، ويوجد القسم المخصص للمتنبي في الجزء الثالث منه. وقد اختار الكاتب **ثماني** قصائد من شعر المتنبي نشر ترجمتها[1] مع النص العربي،[2] ثم ألحقها بشروح ونقدات وتعليقات وافية، ونظرات لغوية وتاريخية وأدبية مع عرض لجهود السابقين من المستشرقين الذي اشتغلوا بالمتنبي وشعره.[3]

٢ - دولاكرانج GRANGERET DE LAGRANGE **(١٧٩٠ - ١٨٥٩)** وقد دأب هذا المستشرق، وهو من تلاميذ دوساسي، على ترجمة ونشر بعض شعر المتنبي، مع بعض التعليقات والنظرات النقدية منذ ١٨٢٢، في (المجلة الآسيوية) JOURNAL ASIATIQUE وفي عام ١٨٢٨ جمع أعماله تلك وأضاف اليها وأصدرها في كتاب (المختارات العربية)[4]، وجعل لها كاستاذه، عنواناً عربياً هو التالي:

«نخب الأزهار في منتخبات الأشعار، وأزكى الرياحين من أسنى الدواوين».

وقد مهد دولاكرانج لمختاراته بنبذة عن سيرة المتنبي، مقتبسة عن ابن خلكان[5]، ثم ألحقها بترجمة لقصائد المتنبي: ثلاث منها في فاتك أبي شجاع والرابعة في دلير بن لشكروّز[6]. وعقد بعد ذلك قسماً للتعليقات والشروح[7]، مع نشر الأصل العربي[8].

ولا بأس من الاشارة هنا إلى أنه كانت لهذا المستشرق شخصيته المستقلة، ونظرته المتميزة، وهو - بصفة عامة - يمتاز بنوع من الاعتدال، وتجنب الاحكام المطلقة. هذا وقد ظلت ترجمته معتمدة عند كثير ممن جاء بعده[9].

٣ - شلومبرجر Gustave Schlumberger **(١٨٤٤ - ١٩٢٩)** لم يعرض هذا المستشرق

---

(١) ص. ص ١- ٢٦.

(٢) ص. ص. ٢ - ٣٩ من القسم العربي.

(٣) ص. ص ٢٧ - ٨٠.

(٤) Anthologie arabe, ou choix de poésies arabes inedites paris, 1828

(٥) ص. ص ١ - ٢.

(٦) ص. ص ٢ - ٢٤. وقدر ورد خطأ في (رائد الدراسة) ص. ٣٨٠: أنها في ص (١ - ٤٢).

(٧) ص. ص ١٠١ - ١١٧.

(٨) ص. ص. ١ - ٤٣ من القسم العربي.

(٩) انظر على سبيل المثال: Armand Kahn; La litterature arabe (70-165)-ed. Louis Michaud-Paris

لأبي الطيب في دراسة خاصة، إلاّ أن كتابه القيم (امبراطور بيزنطي من القرن العاشر: نقفور فوكاس)[1] يعرض لأهم فترة من فترات الاحتكاك الحربي بين العالم الإسلامي وبيزنطة (القرن العاشر الميلادي ـ الرابع الهجري)، وهي أهم فترة في حياة أبي الطيب، آن وجوده في بلاط سيف الدولة. وهكذا كان الحديث عن نقفور يفضي الى الحديث عن خصمه اللدود سيف الدولة، وكان الحديث عن الأمير العربي المسلم ينتهي الى الحديث عن شاعره أبي الطيب المتنبي، ولذلك كان الكاتب كثيراً ما يقف، في مواطن مختلفة من كتابة ليعرض للمتنبي وشعره الذي كان سجلاً لتلك الأحداث الحاسمة في حياة الدولتين الإسلامية والبيزنطية.

وقد أبرز لنا هذا المستشرق القيمة التاريخية لشعر أبي الطيب، كما قدم لنا عن سيف الدولة صورة مباينة لتلك التي سيقدمها لنا من بعده زمرة من المستشرقين. كما كانت لهذا الكاتب أحكام نقدية حول شعر أبي الطيب، وربما تعقب بعض الدارسين لأبي الطيب، كتعقيبه على هامر في ترجمته الكاملة، لديوان الشاعر[2].

وهكـذا يتبين كيف يمكن للكتب التاريخية المتعلقة بالقرن الرابع الهجري أن تسهم في جلاء صورة أبي الطيب.

هذا ويمكن أن ندخل في هذا السياق كتابات كنار Marius Canard (المولود عام ١٨٨٨)، الذي اهتم بحياة سيف الدولة خاصة وتاريخ الحمدانيين عامة.[3]

٤ ـ ماسينيون Louis-Massignon (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) اذا كان ماسينيون قد عرض في جملة من أبحاثه ودراساته لأبي الطيب بالاشارة العابرة أحياناً، لقد كان له الأثر في الدراسات المتنبئية، ولا سيما حين أعلن عام ١٩٣٥م، في مؤتمر المستشرقين التاسع عشر بروما عن (عناصر اسماعيلية في شعر المتنبي).[4] ثم نشر في العام التالي مقالاً

---

(١) Un empereur by zantin au X siécle: Nicéphore phocas-Paris-1890

(٢) ص. ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٣) انظر على سبيل المثال كتابيه: Histoire de la dynastie des

-SAYF AL-DAULA-éd-Alger 1934- Hamdanides de Jazira et de syrie. T. I, Alger 1951

وكذلك بحثه عن (المتنبي والحرب البيزنطية ـ العربية) ـ القيمة التاريخية لاشعاره.

Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe: Intérét historique de ses poésies.

("Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son Millénaire" Beyrouth 1936, PP 99-114)

(٤) Eléments ismaeliéns dans la poétique d Ál-Mutanabbi (19 th congr. int. or. 1935, Roma-PP. 527-528)

موسعاً بعنوان: (المتنبي أمام العصر الاسماعيلي للاسلام)[1] مؤكداً بذلك أطروحته عن باطنية المتنبي، وصلته بالقرامطة.

وإذا كان بلاشير ـ كما سنرى ـ قد سبق ماسينيون إلى الاعلان عن صلات أبي الطيب الباطنية،[2] فانه ظل متأرجحاً في ذلك بين النفي والاثبات، على عكس ماسينيون الذي أصدر في ذلك حكما قاطعاً.

وقد بلغ من أثر هذه الفكرة أن سرت في النقد العربي سريان النار في الهشيم حتى أصبحت عند كثير من الدارسين أمراً لا يقبل الجدل.

وقد اجتهدنا في أن نبحث عن أصول الفكرة الباطنية، وأن نربطها بالمنظومة الفكرية العامة لماسينيون، وأن نناقش الحجج التي بنى عليها حكمه، مناقشة تستند إلى نصوص ذات دلالات قطعية.

٥ ـ بلاشير Régis Blachére **(١٩٠٠ ـ ١٩٧٨)** وهو أكبر مستشرق شغل بالمتنبي، ونذر له شطراً كبيراً من عمره، فخصه بجملة من الدراسات التي توجت بأطروحته التي تقدم بها عام **١٩٣٥**، عن المتنبي.[3]

وتمتاز هذه الدراسة، فيما نرى، بأمرين اثنين:

١ ـ الشمول: فقد كان صاحبها حريصاً على أن يقدم لنا دراسة وافية عن الشاعر الكوفي، فقسم دراسته الى قسمين كبيرين:

القسم الأول: وعنوانه (حياة المتنبي وديوانه).[4] وفيه تتبع حياة الشاعر منذ الطفولة وسنوات التكوين في الكوفة حتى مصرعه، بعد عودته من فارس، عند دير العاقول متتبعاً شعر الرجل أيضاً، بحسب مراحله التاريخية، رابطاً بين ذلك الشعر وما صحبه من وقائع وأحداث.

---

(١) Mutanabbi devant le siécle ismaélien de l'Islam. ("Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire" Beyrouth 1936, PP. 1-17)

(٢) ظهر ذلك في بحث له صدر عام ١٩٢٩م بعنوان:

Le poéte arabe al- Motanabbi et l'occident Musulman (Revue des études Islamiques "Vol". III, Paris, 1929, P. 128)

(٣) راجع ص. ١١ من هذا البحث.

(٤) Vie et oeuvre d ábout-Tayyib al Motanabbi (Un poéte arabe, PP. 21-262)

القسم الثاني : وعنوانه (ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين)[1]، وقد استعرض من خلاله في صبر كبير، أهم ما كتب عن المتنبي، قديماً وحديثاً، في العربية وعند المستشرقين.

٢ ـ الأمر الثاني هو الجرأة في طرح القضايا الشائكة وفي إصدار الأحكام. لقد وضع الدارس أصل المتنبي ونسبة وعقيدته وثورته على محكّ البحث، كما ناقش في جرأة ـ تصل حد الاندفاع في بعض الأحيان شاعرية المتنبي ومنزلته التي حظي بها عند العرب.

على أن هذه الجرأة لم تكن تسلم من مخاطر المغامرات، ومزلة التهور أحياناً، فكثر عند بلاشير أسلوب الاحتمال الذي كان يقوم أساساً لأحكام جازمة، كما سنعرض لذلك في موضعه من هذا البحث.

٦ ـ لعل أندريه ميكال Andre Miquel (المولود عام ١٩٢٩) أكثر المستعربين قدرة على تجاوز الطروح العتيقة للاستشراق.

إن نظراته حول المتنبي مبثوثة في جملة من مؤلفاته[2] ولكن بحثه المركز (المتنبي شاعر عربي : بعض التأملات)[3] دال على فهم جديد ومحاولة جادة من أجل التخلص من الأحكام الجاهزة.

لقد كان لسيرف مثلاً Jean Lecerf (١٨٩٤ ـ ١٩٨٠) يقف عند ارتفاع النبرة العربية في شعر المتنبي، فلا يرى فيها غير نوع من «العرقية» التي كانت تسيطر على المتنبي، وتوجه مواقفه وسلوكه في الحياة وتحدد نظرته الى الناس، وهو أمر وافقه عليه معظم المستشرقين، وحين أراد بعض الدارسين العرب التخفيف من حدة هذه الرؤية، استبدل بكلمة (العرقية) كلمة اخرى هي (القومية).

---

(١) L'ouvre d ál-Motanabbi dans le monde "arabe" et chez les Orientalistes. (Ibid, PP. 263-339).

(٢) على سبيل المثال :ـ الادب العربي : La littérature arabe الصادر في سلسلة (Que sais-je 1355) وقد نقله الى العربية رفيق بن وناس صالح حيزم ـ الطيب العشاش ـ وصدر عن الشركة التونسية لفنون الرسم ـ ١٤٠٠ / ١٩٨٠ ـ الإسلام وحضارته L'Islam et sa sivilisation الصادر عن دار (A. Collin) بباريس ـ وقد نقلته الى العربية زينب عبد العزيز وصدر عن منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

(٣) بحث شارك به في مهرجان المتنبي ببغداد ـ تشرين الثاني ١٩٧٧م وقد نشر في مجلات عدة. وقد اعتمدنا الكتاب الذي ضم وقائع المهرجان، واصدرته وزارة الثقافة والاعلام بالعراق عام ١٩٧٩ بعنوان (المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس). ويقع البحث المذكور ما بين : ص ٢٢٥ ـ ص ٢٤١.

ان أ. ميكـال لا يستنكـر هذه الكلمـة الجديدة: Nationalisme وربما كان على لسيرف، في رأيه، أن يستعملها لولا أنه أخطأ الهدف[1]. بيد أن ميكال لا يقف عند هذا الحد بل هو يسعى الى ابراز ما لأبي الطيب من دور ريادي داخل حضارة بدأ يشهد انهيارها هي (الحضارة العربية الإسلامية). ان «العربية» ليست ذات دلالة عرقية قط، لأنهـا داخـل الحضـارة العربية الإسلامية ـ ليست وقفاً على العرب دون غيرهم من الأجناس المنضوية تحت تلك الحضارة، والمكونة لها. انها اذاً ذات بعد حضاري.

كان هناك بالاضافة الى المصارد الفرنسية بعض المصادر الأجنبية الأخرى التي كان الرجوع اليها يسهم في جلو الصورة، منها:

ـ كتـاب الألمـاني رايسكه J. J. Reiske (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) (مختارات من الشعر العربي: غزليات ومراث من ديوان المتنبي)[2] وتنبع قيمة عمل رايسكه من أنه من أقدم ما ألف في أوروبا عن المتنبي، ومن كونه تضمن ـ بالاضافة الى ترجمة قدر صالح من شعر المتنبي ـ أحكاماً نقدية خطيرة عن المتنبي خاصة، وعن الذوق الأدبي عند العرب عامة، سرت من بعد الى بعض فطاحل الاستشراق الفرنسي.

ـ كتـاب النمساوي هامر Joseph Von Hammer (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦) (المتنبي شاعـر العربية الأكبر)[3]. وقد تضمن ترجمة كاملة بالألمانية لديوان المتنبي، وهي الترجمة الكاملة الوحيدة، وقد تصدرت الترجمة مقدمة عن حياة المتنبي وشعره.

ـ ٤ ـ

ان ممـا درج عليه كثير من الـدارسين حين تناول أديب ما بالدراسة أن يعرضوا لمحيطه العـام المتمثـل في الـزمـان والمكـان، ومـا يفور داخله من قضايا سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، وربما تناولوا أصل الأديب وجنسه، أن كانوا من الذين

---

(١) مراسلة خاصة مؤرخة ب ٧ يناير ١٩٨٦.

(٢) Proben der arabischen Dichtkunts, in verliebten und traugen gedichten aus Dem Motanabbi, Leipzig 1765.

(٣) Moteanabbi, Der grösste arabische Dichter. Wieen 1824.

يقولون بمنهج الناقد الفرنسي تين Hippolyte Taine (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣م)، أو بما ذهب اليه من قبل أبو عمرو الجاحظ (ـ ٢٥٥هـ)[1]. وربما وسع بعضهم على نفسه فساغ له الحديث عن الجذور البعيدة التي ساعدت في تشكيل الوجدان النفسي والثقافي للأديب المدروس.

اما أن يصبح أديب ما، منطلقاً لمعالجة كل ما يمس أمته وحضارته وعصره فأمر لا نكاد نجده الاّ عند الاستشراق في اقباله على المتنبي. وهكذا تشعبت القضايا، وتشعب بتشعبها مجال البحث، ومصادره أيضاً.

ولقد كان تناول تلك القضايا والبحث عن جذورها والتنقيب بين أدغالها، وكشف خباياها، تفسيراً وتقويماً، مما تفرضه طبيعة هذا البحث. وقد يبدو أن الاحاطة بذلك كله عزيزة في بحث محدود، بيد أن ذلك لن يعفينا من تناول أهم تلك القضايا وأكثرها قدرة، فيما نرى على جلو الرؤية الاستشراقية ومنهجها، نموذجاً يمكن أن يقاس عليه ما سكتنا عنه منها.

ولما كانت القضايا المطروحة، تنطلق ـ في الدراسات الاستشراقية ـ من شعر الشاعر، وترتكز على المفهوم الاستشراقي للشعر، رأينا أن نمهد للدراسة بحديث نتناول فيه مفهوم الشعر وطبيعته، كما حده الاستشراق، موازنين في عجالة بينه وبين مفهوم الشعر عند العرب باعتبار المتنبي ـ موضوع الدرس ـ ينتمي الى مجال حضاري عربي يختلف بطبيعته عن المجال الحضاري الاستشراقي. وقد قسمنا الباب الأول الى فصلين، تناولنا في الفصل الأول حدود الاستشراق مبينين موقع الاستشراق الفرنسي خاصة من المؤسسة الاستشراقية.

وعرضنا في الفصل الثاني من هذا الباب لأسباب العناية بالادب، كما عرضنا فيه مظاهر العناية بديوان المتنبي، في أوروبا عامة، وفرنسا خاصة.

ولئن كنا قد درجنا، في هذا الباب خصوصاً، على توسيع الشقة أحياناً ليشمل الحديث الاستشراق الأوروبي، فلكي تزداد بياناً مكانة الاستشراق الفرنسي، وجهود

---

(١) الحيوان: تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت. ط ٣ ـ ١٣٨٨ ـ ١٩٦٩ ـ ج ٤ ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

المستشرقين الفرنسيين في العناية بالمتنبي.

وأما الباب الثاني فقد خصصناه للقضايا الموضوعية. وقد تناول الفصل الأول قضية النسب، وهي قضية ليست جديدة، أراد الاستشراق أن يضيف اليها خطوطاً جديدة، عرضناها وناقشناها قابلين من الأحكام ما ظنناه الحق، أو قريباً منه مطرحين ما سواه.

وثورة المتنبي مما شغل الدارسين أيضاً، قديماً وحديثاً، وهي قضية لم يرد لها أصحابها أن تقف عند الحدود السياسية حتى تصير سلماً الى الحديث عن معتقد أبي الطيب، في عصر تصارعت فيه المعتقدات والمذاهب والآراء. وسنرى كيف حاول بعض المستشرقين التماس تفسير جديد لهذه الثورة، بأن جعل لها أصولاً اسماعيلية، وقد حاولنا كشف البواعث الكامنة وراء هذا التفسير.

ولما عرض المستشرقون لكل ما له صلة بالمتنبي، من أشخاص وأحداث، كان لها كبير الأثر في العلاقات العربية البيزنطية، كان لا بد من أن تحتل صورة سيف الدولة مكاناً بارزاً في دراساتهم، ولذلك رأينا أن نعرض لهذه الصورة، مجتهدين أن نقارن بينها، وبين الصورة التي رسمها للأمير الحمداني المؤرخون العرب وتلك التي رسمها شاعره المتنبي، محاولين تحديد أقربها مطابقة للواقع التاريخي، وقد خصصنا لهذه القضية الفصل الثالث من الباب الثاني.

وأما الفصل الرابع منه فقد تناولنا فيه قضية العروبة. ان بصر قارىء المتنبي لا يخطئه ما تعلوه من نبرات العروبة. فكيف نفسر ذلك؟ أكان أبو الطيب عرقياً، كما ذهب الى ذلك بعضهم؟ أكان عربياً متعصباً لعروبته وعربيّته الى درجة الحقد على من سوى العرب؟ أم كان يفهم «العروبة» فهما خاصاً به، لا ينسجم مع الاسقاطات التي أريد أن تنالـه؟ أسئلة أرقت الاستشراق، قبل أن تتسرب الى النقد العربي فتشغل أصحابه زمناً طويلاً. ولم يكن المستشرقين منها على اتفاق، كما سنرى.

ثم جعلنا الباب الثالث للقضايا الفنية. واذا كانت القضايا الموضوعية تساعدنا على فهم المنهج الاستشراقي في معالجة القضايا التاريخية والاجتماعية، فان القضايا الفنية تتيح لنا أن نقيس الذوق الأدبي الاستشراقي، وقدرته على النفاذ الى كنوز لغة

أخرى غير لغته . ليس غريباً أن ينقسم المستشرقون ، حول هذه القضايا ، طرائق قدداً ، فقد طالما وقف الدارسون العرب منها على طرفي نقيض فمن مادح منتصر لا يرى لأبي الطيب عيباً ، ولا يرى في شعره مغمزاً ، ومن قادح منتقص لا يرى له مزية ، ولا يرى لشعره حسنا . ولعل الأمر كان مفهوماً في حياة المتنبي وبعيد وفاته ، اذ أن الخصومة لم تقف آنذاك عند حدود الشعر وانما كانت حول شخص الشاعر نفسه ولكن الأمر قد يبدو مستعصياً على الفهم حين نجد ناقداً عربياً فذاً من نقادنا المحدثين يعلن في وضوح كاشف أن المتنبي بعيد كل البعد عن أن يبلغ من نفسه منزلة الحب أو الايثار، وأنه حين أقبل على استصحاب المتنبي أقبل على كره منه[1]. فما بواعث الخلاف بين المستشرقين حول المتنبي؟ أهي بواعث فنية خالصة ، أم أنها خضعت لاعتبارات خارج دائرة الفن؟ للاجابة عن ذلك خصصنا فصول هذا الباب لمجموعة من القضايا . وكانت القضية الأولى تتعلق بالتحقيق والتوثيق ، وكشفنا من خلالها جهود الاستشراق في اخراج النص ونشره ، أو في محاولة قراءته قراءة سليمة ، قبل دراسته والحكم عليه ، أو في المفاضلة بين بعض الشروح أو في صحة نسبة بعضها الى أصحابها .

وأما الفصل الثاني المتعلق بالدراسة الفنية والذوق الأدبي فقد قسمناه مباحث كالتالي :

١ ـ التذوق الأدبي .
٢ ـ بناء القصيدة .
٣ ـ الايقاع .
٤ ـ السرقات .

وأما الفصل الثالث فخصصناه للحديث عن شعر أبي الطيب (بين الفن والتاريخ) : أين تكمن قيمة المتنبي؟ أهي قيمة فنية أم تاريخية؟ والى أي حد كان الشاعر صادقاً في تسجيل الأحداث التاريخية وتصويرها؟ وهل يمكن تبعاً لذلك اعتبار شعره مصدراً أساسياً من مصادر التاريخ؟ تلك أسئلة عالجناها انطلاقاً من شعر الشاعر

---

(١) طه حسين : مع المتنبي . ٩.

أولاً، ومن خلال الطرح الاستشراقي ثانياً.

ولما كان الاستشراق ولوعاً بعقد مقارنات بين المتنبي وبين غيره من شعراء الشرق (عرباً وفرساً) في معظم الأحيان، وبينه وبين بعض شعراء الغرب في بعض الأحيان، رأينا أن نولي هذا الموضوع ما يستحق من عناية ونخصص له الفصل الرابع، من أجل كشف بواعث المقارنة ومنهجها ونتائجها.

وبعد هذا كله كان لا بد من الكشف عن المنهج الاستشراقي، وقد خصصناه بباب كامل، وهو الباب الرابع. وقد ذهبنا نتساءل أولاً: المنهج الاستشراقي منهج واحد أم مناهج متعددة؟ وتتصل المناهج بالرؤية، ولعلها صادرة عنها: أو كانت الرؤية الاستشراقية واحدة، رغم الامتداد الزمني؟ لقد كانت الأجابة عن هذه الاسئلة تقتضي تتبع الاستشراق في مراحله المختلفة، وعلى هذا الأساس تحدثنا في الفصل الأول عن المنهج الفيولولوجي(= اللغوي؟) الذي سيطر على مستشرقي القرن التاسع عشر خاصة، كما تحدثنا في الفصل الثاني عما يمكن تسميته المنهج الباطني عند ماسينيون. وخصصنا الفصل الثالث للمنهج الاحتمالي عند بلاشير، ثم عرضنا في الفصل الرابع لما يمكن أن يكون قد أصاب المنهج الاستشراقي من تطور من بعد بلاشير.

ولما كان الأثر متبادل بين الدراسات الاستشراقية وبين الدراسات العربيةبحثنا، هذا الأمر في الفصل الخامس مرجعين بعض الآراء - الاستشراقية الى أصول عربية، أريد لها أن تكون مهملة، مبيّنين في الوقت ذاته سلطان الاستشراق على بعض الدراسات العربية.

وأما الفصل الأخير فقد عالجنا فيه موضوع (الاستشراق بين العلم والايديولوجيا) مبينين كيف كان التجرد العلمي يساعد قلة من المستشرقين على تجاوز الرؤية الاستشراقية المقيدة التي ظلت أسيرة ثنائية الشرق والغرب، جاعلة من الغرب وحده مصدر كل اشعاع حضاري عبر العصور. كما بينا كيف كانت الايديولوجيا، على العكس من ذلك، تتسرب بظلالها الثخينة الى بعض الجهود الكبيرة، فتسيء اليها وتجردها من مصداقيتها العلمية.

وانهينا الحديث بخاتمة حاولنا فيها استخلاص بعض النتائج المتعلقة بالاستشراق والمتنبي على السواء، مثيرين جملة من الاسئلة التي نراها ما تزال بحاجة الى الدرس،

مؤكدين أن مدار حياة أبي الطيب كان مواجهة الانهيار الحضاري الذي كان يشهد بداياته في القرن الرابع.

- ٥ -

تظل قضية المنهج قضية أساسية في كل بحث، ويرتبط المنهج، فيما أتصور. بالهدف. وقد كان مما يطمح اليه هذا البحث تجاوز الأحكام الجاهزة، وأسلوب المماحكة الجدالية، الباحث عن انتصار مزعوم، الى مساءلة الخطاب الاستشراقي، قصد الكشف عن آلياته ومقوماته الأساسية وبنيته الداخلية، مستعيناً بالمبدأ الخالد: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[1]

ونحن نسلم أنه (لا يمكن فصل المنهج عن المضمون، كما أنه لا يمكن ممارسة نقد قبلي، أي نقد سابق على المعرفة)[2] ومن هنا كان من الطبيعي الا تكون مساءلة الخطاب الاستشراقي مثمرة، ما بقيت خارج بنية ذلك الخطاب ذاته. انني لا أزعم أن هذا البحث يرمي الى تدمير الخطاب الاستشراقي، ولكن المساءلة البناءة لا تتم الا بانتهاك ذلك الخطاب.

ان طبيعة هذا البحث تفرض أن تكون الدراسة تحليلية نقدية، لأنها تدخل في نطاق (نقد النقد) الذي يستطيع وحده أن يؤمن أساس النقد الحقيقي[3]. وان الخطوة الأولى في (نقد النقد) فهم طبيعة العمل الأدبي أولاً، وفهم رسالة النقد ومهمته ثانياً: ان العملية اذن مزدوجة.

وان الصعوبة ـ بالنسبة لهذا البحث ـ تكمن في أن الموضوع يمسّ مجالين حضاريين مختلفين هما مجال الحضارة الشرقية (العمل الأدبي = المتنبي) ومجال الحضارة الغربية (النقد = الاستشراق). وان الموضوعية تقتضي اتباع منهج واحد في التعامل مع كلا المجالين.

---

(١) المائدة: ٨.

(٢) عباس الجراري: الادب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه. الجزء الأول، مطبعة المعارف ـ ط٣ ـ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦. ص. ٩.

(٣) كاروني وفيللو: النقد الادبي ـ ترجمة كيتي سالم منشورات عويدات ـ بيروت، باريس ـ ط ٢ ـ ١٩٨٠. ص ١٥٦.

ان الوصف قد يكون ـ في مرحلة ما ـ سبيلاً الى كشف الخيوط المكونة لنسيج الأثر المدروس، بيد أنه قد يكون قاصراً، اذا نحن لم نستعن بأدوات اخرى لبلوغ الهدف، (يقال دائماً بأن الأوصاف تجعلنا نرى. واعتقد أنها لا ترينا أي شيء مطلقاً. انها ذات طبيعة عقلية خالصة intelligible ، ومن ثمة فهي متنافرة مع كل تصويرية لا تعمل الا على أرباكها وتشويهها)[1]

ومع ذلك فليس هذا باعثاً لاستبعاد الوصف. ذلك أنه (من أجل هدم الوصف، هناك سبل اخرى غير الاستبعاد، ان الطبيعة الثورية للكتابة ليست في الاستبعاد ولكن في الانتهاك. والحالة هذه ان الانتهاك اعتراف وقلب معاً. ينبغي تقديم الشيء المراد تحطيمه وانكاره في الوقت ذاته. ان الكتابة هي التي تتيح بالتدقيق، هذا التناقض المنطقي)[2].

وهكذا، فلن يكون من مرادنا استحضار الأحكام المسبقة، واستبعاد النصوص، بل المراد استنطاق النصوص نفسها سواء منها النص المدروس (العمل الأدبي = المتنبي) والنص الدارس (النقد = الاستشراق)، محاولين استخراج ما تسعف به تلك النصوص في ذاتها، دون تحمليها ما لا تطيق. وبعبارة بلانشو Blanchot : لن نفعل شيئاً سوى أن نتيح لعمق النتائج أن يتكلم [3] وآنذاك نستطيع استخلاص النتائج التي تبدو لنا يقينية، أو مرجحة ان نحن لم نستطع الجزم بيقينها.[4]

---

(١) Entretien avec R. Barthes, in: R. Bellour: Le livre des autres. 10/18. Paris. 1978 PP. 58-59

(٢) Ibid. P. 60

(٣) من كتاب بلانشو: Lautréamont et sade نقلها تودوروف في (نقد النقد). ترجمة سامي سويدان ـ منشورات مركز الاتحاد القومي بيروت: ط ١ ـ ١٩٨٥ ـ ص. ٦٣.

(٤) ان القطع واليقين ليس ميسوراً في كل الأحوال، ولا بد من الترجيح المبني، لا على الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، بل على مقدمات نعتقد صحتها. واذا كان ديكارت R. Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) يقول على سبيل المثال: «إنني اعتبر كل ما ليس إلا راجحاً يكاد يكون باطلاً» (مقال في المنهج: ١٧٣) فانه قد اضطر في نفس البحث الى الترجيح فقال: (لم أتخير من بين الآراء الكثيرة المقبولة على سواء، الّا الاكثر اعتدالاً وذلك لأنها أيسر في العمل، ويرجح أن تكون هي، الاحسن، اذ أن كل افراط من شأنه أن يكون سيئاً). نفسه ٢٠٠.

وقال: (انه اذا لم يكن في استطاعتنا تمييز أصح الآراء، فان الواجب علينا اتباع اكثرها رجحانا). نفسه: ٢٠٧. ترجمة محمود محمد خضيري ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٥.

وقد رأينا اتباع منهج نابع من طبيعة البحث المتصل، كما رأينا، بمجالين حضاريين مختلفين، واقترحنا له اسم (المنهج الحضاري)، وهو منهج مفتوح على المناهج الأخرى مع الاستناد الى جملة من القواعد يمكن تركيزها في ثلاث:

١ ـ المجال الحضاري.
٢ ـ اللحظة الحضارية.
٣ ـ الرسالة الجمالية.

المجال الحضاري: ونعني به المحيط العام الذي ينتمي اليه النص، موصولاً بالخصائص الجوهرية لذلك المحيط. فهو بالنسبة للمتنبي مجال الحضارة العربية ـ الإسلامية، وهو بالنسبة للاستشراق مجال الحضارة الغربية. ويتكون كل مجال حضاري من عناصر ثابتة وعناصر متغيرة.

وتنقسم العناصر الثابتة الى قسمين:

= أ ـ العناصر الثابتة الكبرى أو العامة: وهي العناصر المرتبطة بانسانية الانسان، مما يجعلها عناصر مشتركة بين كل الحضارات انطلاقاً من الحقيقة الثابتة التي تكشف عن فطرة انسانية واحدة **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾**[1] وهذا أول ما يكسب المنهج شموليته وانسانيته، وتجاوزه لكل رؤية ضيقة محدودة.

ب ـ العناصر الثابتة الصغرى، أو الخاصة: وهي العناصر المرتبطة بمجال حضاري معين، لا تكاد تتعداه. ولا نريد أن نقول هنا بالتفسير العرقي، الذي يجعل لكل شعب خصائص جوهرية ثابتة، ولكننا نقول ان لكل حضارة (وإن تعددت شعوبها واجناسها) قيماً ثابتة ومكونات جوهرية. وهكذا نستطيع أن نبحث عن هذه العناصر بالنسبة لمجال الحضارة العربية الإسلامية، انطلاقاً من بعض القيم والمبادىء التي وجدت في العصر الجاهلي، ثم ثبتها الإسلام، ومن القيم والمبادىء التي أضافها الإسلام فصارت شيئاً ثابتاً لا يقبل التغيير والتبديل.

وليتضح الفرق بين العناصر الثابتة الكبرى والصغرى، نأتي بهذا المثال: عندما نقول (فلان يرتكب الشر = الحرام) يكون التعبير ذا دلالة عامة أي أنه يفهم من خلال العناصر الثابتة الكبرى. فالشر، بمفهومه العام، مرفوض من كل الحضارات. أما

(١) الروم: ٣٠.

عندما نقول (فلان يأكل الربا) فأن التعبير يصبح وقد اكتسب سمة خصوصية، فالربا شر، في اطار ثابت، ولكن داخل حس حضاري معين، هو الحس الإسلامي.

وأما العناصر المتغيرة، فهي تلك التي قد تتعرض للتحويل والتبديل، من غير أن يمس ذلك الجوهر، أو بعبارة اخرى، من غير أن يعارض ذلك العناصر الثابتة، وهذه العناصر تجعل المجال الحضاري مفتوحاً غير مغلق، متحركاً غير ثابت، وفيها سعة.

اللحظة الحضارية: اننا ـ عند تناول حسان بن ثابت والمتنبي وشوقي ـ نتناول شعراء ينتمون الى مجال حضاري واحد، ولا يتأتى فهمهم فهماً سليماً الا اذا كنا على فهم عميق وصحيح للعناصر الثابتة والعناصر المتغيرة لذلك المجال. بيد أن هؤلاء الشعراء ينتمون الى ثلاث لحظات حضارية متباينة.

فاللحظة الحضارية التي عرفها القرن الأول تختلف عن اللحظتين الحضاريتين التاليتين: القرن الرابع والقرن الرابع عشر. اننا نكون اذن أمام ثلاث لحظات حضارية مختلفة، تنتمي كلها الى مجال حضاري واحد. وهكذا يمكننا أن نبحث عن أوجه الخلاف بين هذه اللحظات الثلاث، كأن نقول مثلاً، ان اللحظة الحضارية الأولى شهدت انفجار مد حضاري جديد، وانبثاق أمة تتقدم لتتسلم زمام الحضارة الانسانية.

أما اللحظة الحضارية الثانية (القرن الرابع) فهي لحظة حضارية عرفت فيها الأمة ابتلاءات شتى، أدت الى بداية انهيار حضاري كبير، شهدت عليه آثار شتى، منها ضعف الخلافة المركزية وبداية التسلط الأعجمي لا باعتباره مكوناً من مكونات الأمة، كما كان من قبل، ولكن باعتباره ـ حاملاً احيائياً، يسعى الى زعزعة كيان حضاري مماثل ليحل محلة (جينات) جاهلية تعود الى ساسان، وغير ساسان.. ومنها انطلاق رياح مدمرة تمثلت في الحركات الباطنية التي كانت عاملاً مؤازراً للحركة الأولى فهي لحظة حضارية مضطربة سيكون أبو الطيب خير معبر عنها، مجنداً نفسه بالسيف والقلم، للتصدي للانهيار الحضاري، وهكذا...

الرسالة الجمالية: وهي نابعة من طبيعة المجال المدروس: الأدب. ان الأدب لا يمكن أن يسمى كذلك ما لم يكن ذا رسالة جمالية. ولكن هذه الرسالة الجمالية قابلة للتطور والتحول والتعدد تبعاً لتعدد اللحظات الحضارية، الا أن تمتلك عناصر ثابتة أيضاً، باعتبارها منتمية الى مجال حضاري معين. اننا لا نقول ما قاله بعض الباحثين: «لا ينبغي للكلمات أن تصلح لتعيين شيء ما، أو اتاحة التعبير لأحد،

ولكنهـا لها غاياتها في ذواتها نفسها»[1]، ولكننا نقول، حسب المنهج المقترح، ان الجمـال ليس تجزيئياً، بل هو جمال متكامل، لا يقصر الجمال على الشكل دون المضمون. ان الجمال الحق لا يتحقق، في النص الأدبي، وفي غير النص الأدبي، ما لم يسهم في تجسيده الشكل والمضمون معاً. ونرى أن نزيد موضوع المنهج بعض بيان فنقول:

ان شعر الشاعر يظل القول الفصل في كل ما يتعلق به ولذلك فنحن لا نستطيع الحديث، مثلاً، عن شخصية المتنبي بمنهج قويم ما لم نحتكم الى شعره. ولكن طبيعة النص ومكوناته تدل على أن النص ليس عالماً مغلقاً على ذاته، بل هو منفتح على مكـونـاتـه الأساسية المستمدة من المحيط المتصل بالحال والزمان والمكان، وبذلك يكون النص معطى حضارياً.

والشاعر الفذ هو الذي ينطوي شعره على المكونات الحضارية لأمته. وكلما قلت استجابة الشاعر لتلك المكونات قل حظه من الشعر. فكيف اذا تعلق الأمر بأبي الطيب المتنبي، الضمير الحي، الجهير الصوت، للأمة العربية؟.

النص انبثاق وتجل.
انبثاق من النفس ومن الآفاق، وانبثاق من الرغبة في فهم الواقع من أجل تطهيره، أو من الـرغبـة في امتـلاك الواقع عن طريق الهدم والبناء، والتدمير والانشاء، بواسطة (ارجاع السلطة للكلمات)[2].

والنص لا يقوم برسالته من خارج التاريخ، ولذلك فهو في الوقت الذي يسعى فيه الى الاسهام في دفع عجلة التاريخ قدماً، يظل مرتبطاً بقوانين التاريخ وسنن الكون، ومن هنا يكون فهم النص خارج هذا الاطار قتلاً للنص.

والنص تجل في الذات. ولكن الذات ذوات. وهناك ذات المبدع أولاً، ولكن اكتمال النص لا يتيسر الا في ذات أخرى، هي ذات المتلقي. وبين الذات الأولى والذات الأخرى عوالم.

ان النص لا يمتنع عن تعدد القراءات، الا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته،

---

(١) Blanchot: L'espace littéraire, 1955 P. 34
نقلها تودروف في (نقد النقد) ص. ٦٠ من الترجمة العربية.

(٢) J. L. Joubert: La poésie-éd. Armand Colin Gallimard-Paris-1977 P. 20.

لان الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تنتفي هذه المسؤولية بالتفسير العابث أو المنحرف.

اننا نقرأ ما يقول ياكبسون: (اذا نحن حملنا الشاعر مسؤولية الأفكار والعواطف، كان ذلك عبثاً، كما كان موقف جمهور العصر الوسيط يوسع ضرباً الممثل الذي كان يقوم بدور «يهوذا» وكما يمكن أن يكون اذا نحن اتهمنا بوشكين بقتل لنسكي)[١] فنتساءل عن العلاقة بين النص وصاحبه. فاذا نحن فهمنا منه انتفاء المسؤولية وسقوط الغاية، كان ذلك تجنياً، فنحن لا نتهم بوشكين بقتل لنسكي، كما لا نتهم شكسبير بقتل عطيل وديدمونة، ولكننا لا نعفي هذا ولا ذاك من التصور العام الذي يتجه نحوه النص، ويظل النص في كلتا الحالتين رؤية حضارية لا تنسلخ عن العناصر المكونة لجوهر الحضارة التي تنطلق منها، وتسبح في فضائها، ولذلك لاحظ مالك بن نبي، بالنسبة لخاتمة عطيل المأساوية أن الدائرة التي يعيشها المتفرج الأوروبي في تلك اللحظة دائرة جمالية، اذ يرى كائنين عجيبين ينتهيان، بينهما يظل انفعال المتفرج المسلم هادئاً في هذا المشهد، لأن دائرته أخلاقية، فهو يرى قاتلاً ومنتحراً[٢].

واذا كان من المؤكد (أن قراءتين لكتاب واحد لا يمكن أبداً أن تكونا متشابهتين)[٣] فانه لا بد من وجود قواعد مشتركة تجعل الاختلاف لا يعني التضاد، ذلك بأننا اذا نحن سلمنا بأن (الشعر هو اللغة في وظيفتها الجمالية)[٤] ثم نظرنا الى الجمال نظرة تجزيئية كنا على خطر عظيم، لم نأمن من التردي في شرك الحساسية الظاهرية للجمال، هذه الحساسية التي تحجب عنا روح النص. ولذلك رأينا يكبسون، وقد تناول بالدراسة يوميات ماشا Le Journal de Macha [٥] يبرر العهر والانحراف الخلقي انتصاراً للفن. لذلك نرى أن تعريف الشعر بأنه (اللغة في وظيفتها الجمالية) تعريف

---

(١) R. Jackobson: Huit Questions de poétique. éd. de seuil, 1977-P. 8

لنسكي= احد أبطال رواية بوشكين الشعرية: Eugéne Onéguine

وانظر أيضاً: نظرية الادب - وارين - ويليك - ترجمة محيي الدين صبحي - دمشق.

(٢) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. دار الفكر - بيروت. ص ٧٣.

والحق أن انفعال المتفرج المسلم في هذا المشهد لا يظل جامداً، الا أن انفعاله يختلف عن انفعال المتفرج الاوروبي، فهو ليس انفعال تعاطف، ولكنه انفعال انسان، يرى امامه شخصاً ينفذ جريمتين. (راجع: المشكاة. ع١ ص. ٥٢).

(٣) T. Todorov: Qu'est-ce que le structuralisme. 2 Poétique. éd-seuil, 1968. P. 16

(٤) R. Jackobson: OP. cit. P. 16.

(٥) Ibid, 37

قاصر، فنحن لا يمكننا الغاء الوظيفة الخلقية، أو بتعبير أصح: أن الرسالة الجمالية ليست محصورة في الشكل فحسب، بل هي تنصرف الى المضمون أيضاً، لان النفس كما ترتاح الى الشكل الجميل، ترتاح كذلك الى المعنى الجميل.

ان ياكسبون نفسه يقرر أن الفن لا يكفي ذاته بذاته، بل هو جزء من النظام الاجتماعي، ومكون متغير يظل في علاقات متبادلة مع غيره من العناصر لان دائرة الفن وعلاقتها مع الدوائر الأخرى المكونة للبنية الاجتماعية تتبدل باستمرار، بطريقة جدلية.

ان ما ينبغي تأكيده ليس انفصالية الفن، بل استقلال الرسالة الجمالية. ولكننا وان سلمنا باستقلالية الرسالة الجمالية (وهو موضع خلاف) نكون ملزمين بعدم القول بانفصالية الفن، لانه مرتبط بباقي مقومات البنية الاجتماعية، ولذلك فان فهم النص، وان كان ينبغي أن ينطلق من النص نفسه الاّ أنه لا ينبغي الاستخفاف ببقية العناصر المتشابكة مع نسيجه المتميز.

والحق أن تأويل أثر أدبي، أو غير أدبي، في ذاته ولذاته ودون تركه لحظة واحدة، ودون عرضه الا على ذاته يبدو الى حد ما مستحيلاً. أو لنقل: ان هذه المحاولة ممكنة بيد أن الوصف لن يكون عندئذ غير تكرار حرفي للأثر نفسه[١]. ولذلك فان الفرق بين تأويل المعنى ووصفه فرق في الدرجة وليس في الطبيعة.[٢]

ان الحقيقة واحدة وان كان من الممكن أن تكون تجلياتها متعددة، وذلك سبب آخر من أسباب رفض النص أن يصبح سلاحاً ضد نفسه.

ان الحقيقة المادية واحدة. والحقيقة النفسية واحدة أيضاً، الا أنها ـ لكونها معقدة بطبيعتها، ولانها مكونة من عدد من العناصر المتداخلة ـ لا تسلم قيادها في يسر، وهي لا يمكن أن تكون الشيء ونقيضه، الاّ أننا لا نملك من الوسائل والأدوات ما يمكننا دائماً ـ من أن نحكم فيها حكماً جزماً، أو نحدد دلالاتها تحديداً قطعياً، ولذلك نكون محمولين على محاولة وصف جوهرها بآثارها كما نحكم على الشخص بالارتياح من انطلاق اسارير وجهه أو بالانقباض من انقباضها.

واما الحقيقة المادية (الواقعية) فهي لا تحتمل أكثر من وجه واحد، ولذلك يكون من المستحيل وجود الشيء وعدمه في وقت واحد، كأن نحكم على أبي الطيب بأنه

(١) Todorov, OP. cit. 16

(٢) Ibid: 18

كان ـ في لحظة واحدة ـ متزوجاً وغير متزوج، انطلاقاً من نص واحد. ومع ذلك فان عزل النص عن مجاله الذي يتنفس فيه قد يقود الى مثل هذه النتيجة المتناقضة.

لقد حدد محمود محمد شاكر تاريخ زواج أبي الطيب من خلال القصيدة التي مطلعها:

سِرْبٌ مَحَاسِنُهُ حُرِمْتُ ذَوَاتِهَا ... دَانِي الصِّفَاتِ بَعِيدُ مَوْصُوفَاتِهَا[1]

استناداً الى هذين البيتين:

وَتَرَى الفُتُوَّةَ والمُرُوَّةَ والأُبُـ ... ـوَّةَ فِيَّ كُلُّ مَلِيحَةٍ ضَرَّاتِهَا

هُنَّ الثَّلَاثُ المَانِعَاتِي لَذَّتِي ... فِي خَلْوَتِي لَا الخَوْفُ مِنْ تَبِعَاتِها[2]

قال: «إن المتنبي بعد مرجعه الى الشام سنة ٣٢٦، ذكر لأول مرة في شعره «الأبوة» . . . ولعل ولده هذا الذي ذكره في قوله «الأبوة» هو «محسد» الذي ورد ذكره في خبر مروي وهو بواسط سنة ٣٥٤». .[3]

ومن نفس القصيدة، واستناداً الى نفس المنهج، يستدل عبدالوهاب عزام على عزوبة الشاعر. قال: «يقول أبو الطيب في قصيدة يمدح بها أبا أيوب أحمد بن عمران، وهو أحد ممدوحيه في الشام قبل اتصاله ببني حمدان:

في النَّاسِ أَمْثِلَةٌ تَدُورُ حَيَاتُهَا ... كَمَمَاتِهَا ومَمَاتُها كَحَيَاتِهَا

هِبْتُ النِّكَاحَ حَذَارَ نَسْلٍ مثلها ... حَتَّى وَفَرْتُ عَلَى النِّسَاءِ بَنَاتِهَا

وهذا يدل على أنه لم يتزوج الى ذلك الوقت. وان أخذنا بترتيب الديوان فقد أنشأ هذه القصيدة بعد مفارقته بدر بن عمار، أي بعد سنة ٣٢٩هـ وسن أبي الطيب حينئذ زهاء ستة وعشرين عاماً.

ولا ندري متى تزوج».[4]

وبيتا شاكر لا يتناقضان مع بيتي عزام، بل هي أبيات تتكامل في التعبير عن الحقيقة النفسية التي تلوح من القصيدة، هذه الحقيقة المرتبطة بالتعفف والاباء.

---

(١) البرقوقي: ١/٣٤٧.

(٢) نفس المصدر: ١/٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٣) المتنبي ١/١٢٠ ـ ١٢١.

(٤) ذكرى أبي الطيب: ١٩٧.

وليس الخلاف في شرح شعر أبي الطيب وتأويله بجديد. وتعقب ابن فورجه ابن جني، وجه من أوجه ذلك الخلاف.

قال ابن جني في قول أبي الطيب:

فَلَا تَسْمَعَنَّ مِنَ الكَاشِحِينَ وَلَا تَعْبَأَنَّ بِمَحْكِ اليَهُودِ

«جعل اعداءه يهودا ولم يكونوا في الحقيقة يهودا»(١)

قال ابن فورجه: «هذا نفي ما أثبته قائل هذا الشعر، ولا يقبل إلاّ بحجة من نفس الشعر»(٢)

وما ذهب اليه ابن فورجه يعصمنا من التأويل البعيد الذي قد يناقض الشعر، الا أن ما ذهب اليه ابن جني قد يقبل بلاغياً، لولا أن مجموع شعر أبي الطيب وسيرته أيضاً، يقوي مذهب ابن فورجه.

وهكذا فان المنهج الذي ارتضيناه يقوم على تناول النص باعتباره معطى حضارياً يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه وان كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه او تزييف. فنحن ننطلق من النص ـ الذي يظل حكماً فيما نصل اليه من نتائج ـ لا لحبس ذواتنا داخله، بل للانطلاق من النفس الى الآفاق، أي من الذات الى الذوات، آخذين بعين الاعتبار رفض ما يصادم طبيعة النص، أو لا يستجيب لروحه، ولكننا نقول، كما يقول بعضهم (النص ـ ولا شيء غير النص)، لأننا نرى ذلك المنهج قاصراً كما بينا، وكما سيزداد جلاء، ان شاء الله.

ولذلك نجد أنفسنا مشايعين لما ذهب اليه جاسم عبود حين قال: (حريّ بالنصوص الأدبية ان تدرس بمنهج من الطريقة الإسلامية، فلا يؤخذ البيت الشعري وحدة مستقلة، ويجرد من ظرفه المعاش، ويعرى من الملابسات العامة التي حاطت بنظمه ونظم القصيدة المستل منها، وتهمل معاناة الشاعر في ذلك)(٣)

اننا لا نقول باستحالة تأويل النص بمعزل عن محيطه، الا أن من حقنا ان نشك في قيمة النتائج التي تصدر عنه.

---

(١) التبيان في شرح الديوان: ٣٤٧/١.

(٢) نفس المصدر: ٣٥١/١.

(٣) جاسم محسن عبود: التطلع القومي عند المتنبي ـ بغداد ١٩٧٦. ص ٤٤.

واذا كنا نذهب طبقاً للمنهج المقترح الى الانفتاح على ما يحيط بالنص من معطيات حضارية متنوعة، فهل يعني هذا أن نُحَكِّمْ في النص الشعري نتائج بعض العلوم الخارجة عن نطاق الأدب، كعلم النفس أو علم الاجتماع؟

لقد أكد تودوروف أن العلاقة بين «الشعرية» Poetique والعلوم الأخرى التي يمكن أن تجعل من الأثر الأدبي موضوعاً لها، قد تبدو (على الأقل في النظرة الأولى) علاقة تنافر.[1]

وقد لاحظ ما يعمد اليه الانتقائيون من التوجه بالتحليل الأدبي أحياناً وجهة لغوية أو وجهة نفسانية، أو يجعلونه يقوم على علم الاجتماع، أو على تاريخ الافكار. ويقال لنا: إن وحدة كل هذه الاتجاهات تنبع من وحدة الموضوع: (الأدب).

لقد أبرز تودوروف زيف هذا الادعاء ومناقضته للمبادىء الأولية للبحث العلمي، إذ أن وحدة العلم لا تبنى على أساس فردانية الموضوع، وهكذا فان ما قام به فرويد، على سبيل المثال، من تحليل لبعض الآثار الأدبية لا ينتمي إلى (علم الأدب) وإنما ينتمي إلى علم النفس.

إنه من الممكن أن تستعين العلوم الانسانية الأخرى بالأدب، كمادة لتحليلاتها ولكن تلك التحليلات في خاتمة المطاف تكون جزءاً من تلك العلوم، لا من الأدب.

أما اذا كان تحليل نفسي، أو اجتماعي، لنص ما، غير جدير بأن يكون جزءاً من علم النفس أو من علم الاجتماع، فاننا لا نرى كيف يمكن أن يقبل تلقائياً ضمن (علم الأدب)[2].

ولذلك يكون من الجائز جداً أن نستعين على فهم النص الأدبي وتحليله بنتائج بعض العلوم المختلفة ولكننا لا نقبل بحال أن تهيمن تلك العلوم ونتائجها على مجال دراستنا.

- ٦ -

رب كلمة تمهد السبيل، ورب لمحة تفتح أفقاً. وانه لحق علي أن أزجي الشكر العميق، والثناء الجميل لكل من قدم لي عوناً في سبيل انجاز هذه الدراسة، أولهم استاذي الجليل الدكتور عباس الجرارى الذي كان له على هذا البحث وصاحبه فضل كبير، بخلقه الواسع، وعلمه الغزير، وانأنسى لا أنسىما كان لزيارته لي بباريس، وأنا

(١) OP. cit. 22

(٢) OP. cit. 22-23

أعاني من تلاطم أمواج البحث، من أثر حتى لكأني نشطت من عقال، واهتديت بعد حيرة الى طريق لاحب.

وشكـري موفـور أيضـاً للدكتـور محمد حميد الله والدكتور مصطفى الشويمي والدكتور أندريه ميكال، والدكتور عماد الدين خليل والشاعر حكمت صالح، والأديب فاضل السباعي، والشاعر مصطفى النجار، والأستاذ سمر روحي الفيصل، وفضيلة الشيخ أبي الحسن النـدوي، والاستـاذ محمـد الـرابـع الندوي والاستاذ عبد النور الندوي، وكذا الدكتور عبد السلام الهراس، والدكتور محمد ابن شريفة، والدكتور أحمـد الطرايسي، والدكتور حسن الوراكلي والاستاذ الشاهد البوشيخي، والدكتور مصطفى الشّابي، والاستاذ مصطفى ابن حمزة، والاستاذ محمد عبد الصمد الاجراوي.

وبعد، فآمل أن أكون قد حققت بعض ما كنت أرجوه من كشف بعض المكونات الاستشـراقية، رؤية ومنهجاً، في دراسة وجدان أمتنا من خلال شاعرها الأكبر: أبي الطيب المتنبي، فان أكن قد وفقت فيما سعيت اليه، فبفضل من الله تعالى، وأن تكن الأخرى فحسبي أني سلخت شطراً من عمري، بحثاً عن الحق وحده.

والحمد لله أولاً وآخراً.

وجدة: ٥ محرم ١٤٠٨/ ٣١ غشت ١٩٨٧.

تمهيد

مفهوم الشعر وطبيعته

كيف نقرأ الأثر الأدبي؟

لا بد من التمييز أولاً بين قراءتين: قراءة أولى تلتمس المتعة بأيسر سبيل، وتقنع من النص بما يقدمه من أسباب تلك المتعة لأول وهلة، وقراءة أخرى واعية بمكونات النص ـ أي نص ـ وخصوصياته، وعلاقته بما حوله.

ان القراءة الأولى لا تهتم بما يريده المبدع، بقدر اهتمامها بما يحدثه الأثر الأدبي في نفس القارىء، أثناء القراءة. وهذا يعني أن القارىء الواحد، قد يقرأ نصاً واحداً، قراءتين مختلفتين، في لحظتين مختلفتين، دون أن يشعر بأنه مقيد بقواعد معينة تخضع لها قراءته.

«قال قائل لخلف: اذا سمعت أنا بالشعر أستحسنه فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك. قال: اذا أخذت درهماً فاستحسنته، فقال لك الصراف: انه ردىء! فهل ينفعك استحسانك اياه»؟[1]

يهمنا من هذا النص دلالته المميزة في وضوح كاشف بين القراءة العادية، والقراءة النقدية التي تشترط صحة النص باعتباره مكوناً من مكونات الوجود الحضاري، لا يجوز فيه التزييف.

ان ثنائية (الممتع والمفيد) شغلت النقاد زمناً طويلاً، وحددوا تبعاً لذلك طبيعة الأثر الأدبي.

---

(١) محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء. قرأه وشرحه محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ د. ت ـ السفر الأول. ص ٧.

انه ليس هنالك ـ ولا ينبغي أن يكون هنالك ـ منهج واحد للقراءة لكن كل منهج ينبغي أن يجعل من هدفه الفهم العميق والتذوق الصحيح للأثر الأدبي.

يقول ناقد غربي: «قد يميز المرء في النغم بين روايات شكسبير التي كتبت للمسرح العام، وتلك التي كتبت للمسرح الخاص، فقد كانت القرائن الحضارية متباينة في الحالتين». [1]

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لشاعر واحد، في مرحلتين من مراحل حياته، فكيف اذا تعلق الأمر بشعراء مختلفين؟ وكيف اذا تجاوز الأمر مجالاً حضارياً الى آخر؟ قد يمكن قراءة طاغور وبوشكين وكوته وبو، بمنهج واحد، ولكن صرامة المنهج لا تعفي من ضرورة مراعاة الخصوصيات الحضارية لكل واحد من هؤلاء الشعراء.

لقد سعى الاستشراق الى تحديد مفهوم الشعر وطبيعته، عند تناوله المتنبي، والى طرح المنهج الذي ينبغي التزامه في الدراسة. وكان ذلك يتم في كثير من الأحيان عن طريق عقد موازنة أو مقارنة بين التصور الغربي للمسائل المطروحة وبين التصور الشرقي:

ونحن نجد في هذا الباب اتجاهين متباينين:

أ ـ الاتجاه الأول يرمي الى محاولة استنباط طبيعة الشعر، مع مراعاة الفروق التي قد توجد بين أمة وأمة، أو بين حضارة وأخرى، ولذلك (ينبغي ألا نطالب الشعر العربي بأكثر مما نطالب به الشعر الاغريقي أو اللاتيني)[2]. وكما نميز، في الشعر الغربي، بين ما هو تعليمي محض، ليس له من أوصاف الشعر الا اقامة الوزن، وبين الشعر الحق، كذلك ينبغي لنا، ونحن مقبلون على دراسة الشعر العربي، أن نراعي هذا التقسيم. فلا ندخل في حرم الشعر المنظومات التعليمية والوعظية.

ويمثل هذا الاتجاه دوساسي الذي يظل، نظرياً، أقرب الى المنهج الموضوعي المعتدل، على الرغم مما نجده عنده أحياناً من الآراء الغريبة، والأحكام المستهجنة، بل والمعلومات الخاطئة خطأً فادحاً. [3]

---

(١) ديفد ديتشس: مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق.
ترجمة: محمد يوسف نجم ـ دار صادر ـ بيروت. ١٩٦٧ ـ ص. ٥٩٢.

(٢) De Sacy: de l'utilité de l'etude de la poésie arabe (extrait du journal asiatique) Paris, 1826

(٣) انظر مثلاً حديثه عن امرىء القيس، وما ذهب اليه ـ في موضعين ـ من أنه كان معاصراً للرسول، =

وقد نجد هذه النظرة أحياناً ماثلة عند بعض المعاصرين، فاذا نحن لاحظنا مثلاً أن أهمية التعبير الغنائي للفرد، في الشعر العربي، أقل بروزاً من التعبير عن الجماعة، فانـه يجدر بنا ألا نحكم على هذا الشعر بالمقاييـس الغربية[1] ولا بد لنا، بعد هذا وذاك، من التنبه الى أن هذا الشعر وليد بيئة مختلفة، وحضارة مباينة.

ب ـ يرمي الاتجاه الثاني الى جعل الشعر الغربي، انطلاقاً من الشعر الاغريقي واللاتيني، نموذجاً يقاس عليه كل شعر خارج الحضارة الغربية، ويحاكم على أساسه. وهكذا فان الشعر العربي، وإن كان مهيباً في وصف المعارك الحربية، رائعاً في الهجاء الى درجة أن سخرية الشعراء سياط ممزقة: «انها ريشة بوالو أوروسو اللاذعة»[2] الا أنـه منحط في أنـاشيد العـزل، مقصـر لعدم تناوله الأغراض الفخمة، كالتراجيديا والكوميديا والملحمة.[3]

ويمثل بلاشير هذا الاتجاه خير تمثيل.

لقـد عرض بلاشير، في دراسته المطولة عن أبي الطيب[4]، للشعر العربي من بداياته حتى القرن الرابع الهجري، فلم ير فيه غير صنعة فنية تظل متأرجحة بين التقليد والتجـديد، لتنتهي عنـد أعتـاب القـرن الرابع جسـداً محنطاً، ومقدساً، لا يتجاوزه الشعراء الذين غدوا ألهيات ومداحين.

انه يقفنا على قول فكتور هيكو:

Cést lui (le poéte) qui, sur toutes les tétes.

En tout temps, pareil aux prophétes...

Doit. quón Línsulte ou quón le loue.

Comme une torche quón secoue,

Faire flamboyer lávenir[5]

= ﷺ، ومن الشعراء الذين عارضوا الدعوة، زعموا.

a- Notice historique des anciens poémes arabes connus sous le nom de Moallakas-P 19

b- Memoire sur l ógine et les ancuns monuments de la litterature parmi les arabes. P. 407-Paris 1808.

(١) أ. ميكال: الأدب العربي ـ ٢٤.

(٢) Jean Humbert: Discours sur l'utilité de la langue arabe. Geneve-1823 P 17

(٣) Ibid

(٤) Un poéte arabe ... Al Motanabbi.

(٥) Un poéte arabe. P 7

«انه هو (الشاعر) الذي ينبغي له، دون الناس جميعاً في كل زمان، كالأنبياء، سواء أكرم أم أهين، أن يجعل المستقبل متلألئاً وهاجاً كمشعل نهزه».

لينتزع البسمة من شفاهنا، ونحن نقرأ هذا الكلام، فالشاعر ـ ان خطأ وان صوابا ـ لم يعد عندنا انساناً متميزاً، ثائراً على كل قيد، غير مبال بالحياة المادية، رازحاً ـ متألماً ـ مستسلماً ـ تحت عبء رسالة عظيمة. ومع ذلك فان نتصور شاعراً حقاً، وهو لا يسعى الا الى كسب المال، أو من أجل أن يحتل موطىء قدم بين الناس، يبدو بصراحة أمراً شنيعاً. إننا قد نقبل من شاعر مثل فيني Vigny أن يبحث عن المجد والشهرة، ولكننا نجد تفكيره في الثراء أمراً مذموماً.

اننا، بكلمة واحدة، نطالب الفنان باحترام فنه واستعماله في ابداع الجمال، لا في اشباع مطامعه الخاصة.

أما في شرق القرون الوسطى، يقول بلاشير، فلا شيء أغرب من هذا المفهوم. ومما لا شك فيه أن نظم الشعر يبدو عندهم ـ هم أيضاً ـ وكأنه ينبثق من مصدر سحري، ولكن الذي يمتلكه لا يقابل بغير قدر هزيل من التبجيل.

وبما أن الفن يوفر امتيازاً، ويفرض الاحترام أو الخوف، فانه كان يبدو من الجنون عدم تسخيره ـ في جميع الأحوال ـ لخدمة أكثر الناس عجرفة، وربما أكثرهم نذالة في بعض الأحيان.

لقد كان الشعراء ـ معظمهم على الأقل ـ يخرجون من أوساط الشعب، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يشعرون أنه لا بد من رعاية الكبراء للانتفاع بمواهبهم. والحق أنهم تحملوا هذا الوضع منذ عهد قديم. فمنذ القرن السادس الميلادي كانت تبعية الشعراء أمراً لا ينازع فيه. وسواء أكان هؤلاء الشعراء امراء قبائل بدوية، كعمرو بن كلثوم وزهير بن أبي سلمى[1]، أم كانوا زعماء صعاليك كعروة بن الورد، أم قادة حروب كعنترة، أم كانوا أخيراً من مادحي الأسر الصغيرة البابلية (= اللخمية) أو السورية (= الغسانية) كالنابغة الذبياني، فاننا نراهم جميعاً خاضعين للعبودية نفسها. كانوا جميعاً مرتبطين بقبائلهم، أو بطبقة اجتماعية أو سياسية، يقدمون لها أشعارهم مقابل حظوة أو مال أو امتياز. ولم يغير ظهور الإسلام من هذه الوضعية شيئاً، ولكنه قننها بشكل ما. لقد أصبح الشعراء حماة الجماعة الدينية الجديدة ضد الكافرين. وفيما بعد،

(١) يمكن أن نلاحظ كيف كان أ. ميكال أكثر دقة في التعبير حين قال: «الشاعر في قبيلته سلطان بالمعنى المجازي». الأدب العربي: ص. ٢٦.

تحت حكم الأسرة الأموية في دمشق، تحولوا رجال دعاية مأجورين، لخدمة الأسرة الحاكمة، أو ولاة العراق، أو الأحزاب المعارضة. وعلى عهد بني العباس تتفاقم تبعية الشاعر، انه لم يعد أجيراً متملقاً فحسب، بل لقد صار لا ينظر اليه في الغالب الا بصفته مسلياً.

كانت مهنة الشاعر، إذن، في القرن الرابع الهجري، تبدو وكأنها حددت مسبقاً بقوانين تقليدية ترقى الى زمن بعيد جداً، ضارب في القدم.

ويمكن القول، بالاضافة الى ذلك، أنه بعد انتشار الثقافة الأدبية وظهور مراكز ثقافية جديدة، صارت حالة الشاعر المقيدة أكثر خطورة، بحكم التنافس بين الفنانين، هذا التنافس الذي أدى الى تنازلات أفظع.

ان شعراء القرن الرابع ـ بحكم أنهم كانوا مدفوعين بشهوة المطامع المادية، وتحكمية البؤس، وأيضاً بالخوف من أن يدفعهم عن مكانتهم منافسون أسعد حظاً ـ أصبح لهم تبعاً للظروف مثلٌ، هو مثل واغل أو مداهن أو طماع. لقد كان وجودهم جميعاً مضطرباً، مهدداً، مأساوياً في أكثر الحالات.

وكثير منهم ظلوا مجهولين، اما لعدم امتلاكهم الموهبة واما لسؤ حظهم. وهم بمغامراتهم وفقرهم المدقع يذكروننا بـ (روتبوف) Rutebeuf أو (فيلون) Villon . لقد صار حلمهم العثور على حام مستنير وكريم، يقّدرهم حق قدرهم فيضمن لهم المال والشرف. لقد كانوا جميعاً يرحلون من ممدوح الى ممدوح، فيطيلون الاقامة أو يختصرونها بحسب الاستقبال الذي يخصص لهم. وقد وفق بعضهم الى الاستقرار طوال سنوات، وعندئذ كانت تبدأ حياة المسكنة في البلاط: حياة مثيرة، مسيجة بدسائس الطغام وخصوماتهم. ثم تحل النكبة بتغلب المنافسين أوبموت الممدوح، وساعتئذ ينبغي البحث عن سند آخر وهكذا دواليك حتى الراحة الأبدية: الموت.[١]

عسى ألا نجانب الصواب ان نحن افترضنا أن بلاشير آثر أن يريح نفسه قليلاً من عناء البحث الجاد، ويتخلى طواعية ـ فيما نظن ـ عن أدوات الناقد البصير والباحث الرزين، ويتنازل عن نزاهة القاضي الحصيف، لينصب نفسه حاكماً مستبداً، يتحكم، لا في عصابة من الشعراء فحسب، بل في تاريخ أمة برمتها، فيقضي بينها بحكمه، وهو ينظر الى أثرها الأدبي نظرته الى لغة ميتة، والى العرب نظرته الى شعب من الشعوب المنقرضة التي عاشت في ما قبل التاريخ.

(١) Un poéte arabe: 7-9

فالشاعر العربي عنده خاضع، ذليل، تابع، جشع، واغل، مداهن، طماع، مأجور، متملق، مسل، لا يحترم فنه، ولا يراعي جلال موهبته،[1] يتخذ (مهنته) وسيلة لفرض الاحترام أو الخوف، ولكن اللقمة الحقيرة تلجمه، والحظوة تقيده. انه شاعر قد يتغير (موقعه) باستمرار، الا أنه لا يملكأن يغير(موقفه) أبداً، وهو في كل الحالات موقف وضيع. فاذا هو ارتبط بقبيلتـه أو دافع عن جماعته (ولو كان أميرها) صار لها خاضعاً. وان هو خرج عن هذه الجماعة أو ثار على شرائعها فعل الصعاليك استعبدته الطبقة التي انتمى اليها. وهو اذا تخلص ـ في صدر الإسلام ـ من أدران الجاهلية وترفع عن أخلاق السباب والطعن في الأنساب، وشهر لسانه وسيفه سوياً دفاعاً عن الدعوة، صار أجيراً للدولة يرجو حظوة أو مالاً أو امتيازاً. وهو اذا خرج في عهد بني أمية على جور السلاطين وظلم الولاة، والتحق ببعض أحزاب المعارضة استعبده الموقع الجديد، وتحول إلى بوق دعاية رخيص، وهو ان ارتبط بأمير أو سلطان صار ألهية يتسلى بها.

وهكذا يضحي الشاعر العربي وكأنه (سيزيف) جديد، فرض عليه القدرأن يرفع الصخرة الى رأس الجبل لتتدحرج من يده قبل بلوغ الغاية، فاذا هو يعاود الكرة آخر الدهر، أو كأنه (برومثيوس)، سارق النار المقدسة، وقد سلطت عليه كواسر الطير تنهش لحمه الى الأبد.

فأما الشعراء الذين وحدوا بين السيف والحرف، والرمح والعقيدة، وقضوا نحبهم دفاعاً عما نذروا أنفسهم له، فلا محل لهم عنده، الا داخل الرؤية (الميدوزية).

وأما الشعراء الذين تجنبوا خوض غمار السياسة وآثروا العزلة، أو استمرأوا اللهو، بريئاً كان أو غير بريء، كبعض شعراء البادية، فلا مكانة لهم في خارطة الشعر.

وأما حال الشاعر في القرن الرابع، كما يراها بلاشير، فنحن لا نرى من خلالها الا أن الكاتب يقيس الأمر على أبي الطيب، وان خانه القياس، ليستقيم له من بعد ماسيعلنه جهاراًمن أن هذا الشاعر الذي كان مدفوعاً بشهوة المطامع المادية، ويعيش وضعاً مأساوياً موسوماً بالقلق والاضطراب، ويحيى حياة المسكنة المسيجة بالدسائس والمكر والخصومات، هذا الشاعر الذي ظل متنقلاً من ممدوح الى ممدوح حتى آخر حياته ليس غير الشاعر المداح: أبي الطيب المتنبي.

---

(١) كلها صفات وردت عند بلاشير، في مقدمة بحثه.

ليس هذا استعجالا في اصدار الأحكام، ولا هو مجرد استنتاج مبني على التخمين والحدس والظن، ولكنه ما يصرح به الكاتب، في نهاية الفقرة، حين يعلن أن الشعر في القرن الرابع، أصبح التقليد فيه راسخاً الى حد سقط معه الشعر في الانحطاط التام، في القرن التالي. ويشهد لذلك أيضاً بعض الشعراء الكبار الذين يتمون هذه الآية، بأن يسمعوا نبراتهم المميزة داخل ذلك الخليط الرتيب الذي يشكل أصوات منافسيهم الأقل موهبة. «ان موضوع هذه الدراسة هو حياة ونتاج واحد من هؤلاء الشعراء». (1)

ليس من غرضنا هنا الا أن نعرض هذه الرؤية على الواقع التاريخي عند العرب وعند الغربيين على السواء، ما دامت هذه الرؤية ليست وقفاً على المستشرقين، اذ نجد ناقداً عربياً يذهب الى أن هناك اتفاقاً غير مسجل «بين الشعر والشاعر، وبين الممدوح والسلطان، بغض النظر عن كون الممدوح أو السلطان قبيلة أو شيخاً أو مالكاً أو خليفة أو طالب جاه. وهو اتفاق مقايضة يتبادل فيه الطرفان المدح بالأموال، واتقاء الهجو بالمغانم». (2)

ويدفع هذا الناقد بهذه الأطروحة الى منتهاها فيقول: «والشعر في التاريخ العربي كان دائماً يمثل العقل المنحرف عن مسار الحضارة، لارتباطه بالجائزة والمنفعة، لذلك كان من أقوى عوامل اعاقة المعارف الحضارية عن المسار الزمني الطبيعي». (3) وهو يرى أن الشرقي اذ يقف عند مجرد وصف الحضارة جمالياً، يكون موقفه تعبيراً عن «تخلف ذهني قبل أن يكون تخلفاً في ادراك معنى الحضارة نفسها». (4)

ولا يخفى ما في هذا التفسير، الذي يقصر الشعر على الشرق ـ ويراه من أسباب التخلف ـ ويجعل العلم وقفاً على الغرب، من قصور في الرؤية والتحليل.

في محاضرة ألقاها المستشرق الفرنسي المنصور بالله الشافعي، (5) أثيرت قضية

---

(1) un poéte arabe: 15

(2) عبد الغني الملاح: جناية الشعر والشعراء على الحضارة العربية ـ مجلة (الآداب) ـ بيروت ـ 1/1979. ص. 29.

(3) نفسه 30.

(4) نفسه. 31.

(5) واسمة قبل إسلامه Vincent Monteil . وقد ألقى محاضرته بمسجد باريس، بمناسبة صدور ترجمته الجديدة لمقدمة ابن خلدون، عام 1985م.

(العنصرية)، فأكد المحاضر أن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف (العنصرية)، والدليل على ذلك أنه لا يوجد في العربية ما يقابل لفظة Racisme الغربية، المشتقة من كلمة Race أي: العرق. والترجمة السليمة للكلمة هي (العرقية). أما (العنصرية) وهي كلمة دخيلة على الحضارة العربية الإسلامية، فمشتقة من كلمة (عنصر) التي يقابلها: Elément مما لا علاقة له بالعرقية.

واستئناساً بهذا المنهج اللغوي يمكن القول، قياساً على ذلك، ان العربية لم تعرف مقابلاً لكلمة Le mecene أو كلمة Le mecenat وهما كلمتان يراد بهما على وجه التقريب، (راعي الأداب) و (رعاية الأدب) مما هو راسخ في تقاليد أوروبا منذ عهد قديم.(١)

وفي معجم الأعلام (Robert) : Mecene أوميسيناس باللاتينية (Caius Cilnius Maccenos) فارس روماني، من أسرة أترورية،(٢) نبيلة، كان وزير أغسطس، وقد شجع الآداب والفنون، وفتح بيته... للشعراء، من أمثال فيرجيل وهوراس وبروبرس. وكان هو نفسه شاعراً... ثم صار اسمه من بعد مرادفاً (لراعي الفنون)*.

فالميسانية، اذا صحت هذه اللفظة، كانت أمراً راسخاً في الآداب الأوروبية، كما سبق الذكر، وقد كان الشعراء والفنانون في العصر الوسيط في أوروبا لا يستغنون عن (راعي آداب) ليهيىء لهم من الحياة المادية ما يطمئنهم ويساعدهم على (الابداع).

ان أشعار اليونان واللاتين تتضمن انتاجاً غزيراً من شعر المناسبات. وكما في الحضارات السالفة، فان الشاعر في اليونان أو في روما، كان في معظم الأحيان تحت رحمة رعاة الآداب المختلفة أنماطهم. لقد كان هؤلاء يحددون انشاده، ويخضعونه للمطالب التي كانت تفرضها المكانة الاجتماعية أو غيرها. وهذا، وهو يسري على الكلمة بصفة عامة أكثر مما يسري على الشعر وحده، كان بحاجة الى ظروف مناسبة لينقل ويسمع.(٣)

---

(١) اضطر معربو كتاب أ. ميكال (الأدب العربي) الى نقل الكلمة الأجنبية كما هي فقالوا: (الميسانية). وقالوا: «يمكن ترجمتها كذلك بعبارة: رعاية الآداب» ص. ٣٣.

(٢) من أترووري التي كانت تقع قديماً غربي ايطاليا. المنهل: مادة Etrusque.

* Petet Robert: Dictionnaire aviverel des noms propres

(٣) Predrag Matvejevitch: pour une poétique de l'evenement. 10/18 (1297)-union générale d'editions-1979. P. 82.

لقد كانت صناعة الشعر في أوروبا اذن، في العصر الوسيط، وسيلة للتميّز وابراز الثقافة، وليس فقط وسيلة ارتزاق للفنانين البائسين. ولكل هذه الأسباب لا ينبغي أن ندهش من العثور، طوال العصر الوسيط، على هوس حقيقي بقرزمة الأحداث الأكثر تنوعاً: وقائع التاريخ أو السياسة والمراسلات الخاصة، والمواعظ الخلقية، الخ. . . دون أن نتحدث بطبيعة الحال عن مدح الحكام والقديسين والعذراء، وهلم جرا.[1]

فالعرب اذن، وقد احتل المديح من أشعارهم مكاناً بارزاً، لم يكونوا بدعاً بين الأمم. لا، بل هنالك فرق، وهو أن الشاعر العربي، حتى في مدحياته، ظل غير مرتبط بممدوحه ارتباط التابع بالمتبوع، كما كانت حال شعراء الغرب، بل لقد كانت ذاته - في الأغلب الأعم - حاضرة، الى درجة اعتبر فيها بعض الغربيين هذا الافراط في الذاتية من عيوب الشعر العربي. لقد كان الشاعر العربي، محكماً في أمره، ولذلك كان الحكام لا يقلون تهافتاً على الشعراء، لتسير بذكرهم الركبان. وكثيراً ما غادر الشاعر ممدوحه من غير رضا هذا الممدوح، مستبدلاً به غيره، ولسان حاله يقول مع أبي الطيب:

فِي سَعَةِ الخَافِقَيْنِ مُضْطَرَبٌ ... وفـي بلادٍ مِنْ أُخْتِهَا بَدَلُ[2]

أوَعَبْدٌ ذلك الشاعر الذي يقف أمام الممدوح ليقول متوعداً:

لئن تَرَكْنَ ضُمَيْراً عَنْ مَيَامِنِنَا ... لَيَحْدُثَنَّ لِمَنْ وَدَّعْتُهُمْ ندم[3]

أو يقول:

سيعلم الجمع ممن ضمّ مجلسُنا ... بأنني خير من تسعى به قدم[4]

أو يقول:

يا أعدل الناس إلا في معاملتي ... فيك الخصامُ وأنت الخصم والحكم

أعيذها نظراتٍ منك صادقةً ... أن تحسبَ الشَّحْمَ فيمن شحمُه وَرَمُ

وما انتفاعُ أخي الدنيا بناظره ... إذا استوَتْ عنده الأنوارُ والظلَمُ[5]

---

(١) Ibid. P: 93

(٢) البرقوقي: ٣٢٧/٣.

(٣) نفس المصدر: ٨٩/٤.

(٤) شرح اليازجي: ٣٤٢ والبيت غير موجود في شرح البرقوقي.

(٥) البرقوقي: ٨٣/٤.

أو ذليل هو ذاك الذي يقول:

مَدَحْتُ قوماً وإن عِشْنَا نَظَمْتُ لَهُمْ   قَصَائِداً مِنْ إنَاثِ الخَيْلِ والحُصُن
تَحْتَ العَجَاجِ قوافِيهَا مُضَمَّرَةٌ   إذا تُنُوشِدْنَ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي أُذُن[1]

أو يقول في موطن المدح:

وفؤادي من الملوك وان كا   ن لساني يرى من الشعراء[2]

لقد لاحظ بعض الدارسين الغربيين بحق، أن أنماط الممدوحين (رعاة الآداب) قد تغير، بشكل أساسي، عبر التاريخ، دون أن يختفي مع ذلك نهائياً، وما يزال قائماً في عصرنا الحالي.[3]

والفرق بين واقع الشعر العربي والشعر الغربي، أن الشعر الغربي ظل يرسف في الأغلال الى زمن ظهور شعراء التروبادور، وهو (أول ابتكار مهم، لم يلبث أن خلق أنواعاً مناسبة لظروف الحياة في المجتمع الاقطاعي).[4]

وقد ظهر شعراء التروبادور أول ما ظهروا، في الشمال الاسباني والجنوب الفرنسي، (وتبقى أغاني التروبادور والتروفير أبرز عنصر يدل به على التأثير الأندلسي في أوروبا).[5]

لقد دعانا بلاشير، وهو يوازن بين شعراء العربية في القرن الرابع، وبين (رتبوف)[6] و (فيلون)، الى مراجعة آدم متز في الموضوع،[*] فراجعناه فاذا فيه، عند الحديث عن شعراء العربية في القرن الرابع: «لا نجد في هذا الشعر صناعة لفظية

---

(١) نفس المصدر: ٤/٣٤٥.

(٢) نفسه: ١/١٥٩.

(٣) P. Matvejevitch في المرجع المذكور: ١٩٣.

(٤) المرجع السابق: ١٩٣.

(٥) عباس الجراري: أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع - منشورات مكتبة المعارف الرباط، ط١٤٠٢/١ = ١٩٨٢، ص ٩٢.

(٦) تحدث P. Matvejevitch عن الأنواع الشعرية، فأشار الى «أناشيد الصليبية» المنظومة نتيجة الدعاية السياسية - الدينية: انها تعطينا شكلاً جد نموذجي لشعر المناسبات الذي سيستعمل في القرن ١٣ خاصة، والذي سيجد في رتبوف أحد ممثليه الأكثر تميزاً وبالتأكيد الأكثر موهبة.

ولا زخرفة ولا عبارات من التي تجري مجرى الأمثال أوالحكم. هذا هو الأسلوب الذي جرى عليه الأدب الفرنسي من عهد فيلون Villon الى عهد فرلين Verlaine ». [1]

ان متز اذن ينفي عن الشعر العربي في القرن الرابع ما حاول بلاشير أن يثبته في دراسته من صناعة لفظية وزخرفة . . .

لقد رأى بلاشير أن الصنعة غالبة على شعراء تلك الفترة، وأن الجهد الضخم الذي يتطلبه الانتاج من الشعراء، كان يرغمهم على أن يحلوا «المهنة» محل الموهبة التي كثيراً ما كانت تنقصهم[2]. وهذه الهيمنة المسبقة التي تمارسها «المهنة» على الالهام، سيكون من نتائجها أن تنمي التصنع الذي كان قد ظهر بوضوح عند شعراء الجيل السابق.[3]

ولكي يزداد الفرق جلاء بين موقفي بلاشير ومتز، نورد نص متز التالي: «ونجد هذا الجري وراء ما هو غير مألوف، من المعاني الجديدة، يتمشى في الشعر العربي طوال القرن الرابع الهجري. وهو قد أيقظ جميع حواس الشاعر، ونبهها تنبيهاً كبيراً ليستخرج أعمق ما في باطن الأشياء من أسرار، وليكشف عن أغرب خصائصها، وأول ما نلاحظه أن الشعر لم يكن له بد من أن يقوم مقام الفن التصويري، فالكثير مما يعبر عنه الشاعر ما هو الا تصوير ورسم لما تجيش به نفس الشاعر ويضطر الى ابرازه في صورة من الألفاظ. وقد قويت في الشعراء رغبة عظيمة للنظر بأعينهم، وقامت في نفوسهم حاجة الى النظر في الأشياء نظرة فنية، والى الابانة عنها ابانة توضحها لهم. وهذا ما لم يعرفه العرب الأولون، فقد كان فنهم فناً لغوياً أداته الألفاظ». [4]

فالشاعر العربي في القرن الرابع في رأي متز، يمتاز بجملة من الخصائص، منها:

١ ـ البحث عما هو غير مألوف من المعاني الجديدة.
٢ ـ الانتقال بالتعبير من اطاره القديم الى أن يصبح أداة للرسم والتصوير.
٣ ـ أصبح الشاعر يعبر عما «تجيش به نفسه».

---

(١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط٤/ بيروت ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧م. ١/ ص. ٤٩٦.

(٢) Un poète arabe: 9

(٣) Ibid: 9-10

(٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ١/ ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

ان هذا يسقط ما ذهب اليه بلاشير من وجود نمط تقليدي مقدس، يفرض نفسه على الشعراء، وجمود الأنماط التعبيرية، وتبعية الشاعر لسلطة خارجية (قبيلة ـ دولة ـ حزب ـ طبقة ـ وجيه ـ الخ . . .)

ويلتمس متز تعليلاً لهذا التحول، فيرجعه الى ما أصاب الأمة العربية، مع اتساع الدولة، من اتصال بالشعوب الأخرى. وقد كانت لهذه الشعوب المفتوحة عبقرياتها الخاصة، كما كان للعرب عبقريتهم المتميزة: «كان لهذه الشعوب فنون غير الفنون الكلامية، ولكن العرب لما غلبوا عليهم علموهم الكلام لا التصوير، أي أنهم وضعوا في أيديهم القلم بدلا من ريشة الرسام المصور، ولما آل الأمر الى هذه الشعوب وأصبحت هي القابضة على زمام الفن الأدبي، زاد الشعر التصويري زيادة كبيرة، بعد أن لم يجد أبو تمام ما يصلح للاختيار في باب الأوصاف حتى يذكره في ديوان الحماسة الا بضعة عشر بيتاً. وكان شعراء العرب القدماء قد اختصروا دائماً في وصف الطبيعة المحيطة بهم بنوع خاص، كانوا منذ القدم يذكرون شيئاً من وصفها في شعر الشراب، وخصوصاً في وصف الأيام الممطرة المدجنة التي كان يحلو لهم فيها الشراب عادة. أما الشعراء المتأخرين فقد جاءوا في هذا الباب بأدق التشبيهات». [1]

وتعرض، من بعد، قضية القدماء والمحدثين.
(إن الصراع بين القدماء والمحدثين كان طويلاً ومريراً[2].

ويؤكد بلاشير أنه بالرغم من قيام بعض شعراء العراق، من أمثال بشار وأبي العتاهية وأبي نواس، ضداً على علماء الكوفة والبصرة الذين كانوا يكرسون القديم باعلانهم الشعر الجاهلي مثالاً كاملاً، ونجاحهم في جعل الجديد مشروعاً، ومسموعاً، الا أن الغلبة في نهاية الأمر كانت للقديم، نظراً لروح المحافظة الغالبة على الأمة العربية.

وبالرغم من اتساع طرق بعض الأغراض، كالشعر الوعظي والفلسفي، واستعادة أغراض أخرى حيويتها وتلقائيتها، كالشعر الخمري والغزلي ظلت للأغراض التقليدية (الهجاء ـ المدح ـ الرثاء) هيمنتها. ولقد كان لابن قتيبة، من خلال تكريسه لنمط ثابت للقصيدة العربية، سلطان كبير على الشعراء [3]

(١) نفسه.

(٢) un poéte arabe: 11

(٣) يخلط بلاشير بين موقف التكريس، كما فهمه عن ابن قتيبة، وموقف هذا الناقد العربي الفذ الذي =

حتى مطلع القرن الثالث كان من الممكن أن نتأكد من أن مواقع «الحداثة» كانت محصنة، وأن الشعر العربي ـ من أجل متابعة تطور منطقي ـ كان في طريقه الى اعطاء أطر جديدة لأغراض شعرية بلغت مداها، ولكن هذه الآمال لم تتحقق. حقاً لا ينبغي أن ننسى أن الرثاء والمدح، في اطاريهما التقليديين، وان كان قد أصابهما بعض الكسوف، الا أن الأغراض والأطر الجديدة لم تزحزحهما قط عن مكانتهما المرموقة. ان مؤسسي «الحداثة» أنفسهم كان عليهم أن يستثمروا ـ على مضض ـ تلك الأنواع باستعمال الأطر القديمة.

فانتصار المحدثين على القدماء، اذن لم يكن حاسماً قط. بل ربما كان ايجاد أنماط جديدة، عند شاعر كأبي نواس، لم ينطو بتاتاً على الغاء حتمي ومرجو للأنماط القديمة، بل على تحويل هذه الأنماط القديمة الى أنماط مجددة. ومهما يكن فان التسوية بين التقليد والمدرسة الجديدة قد استمرت طوال النصف الأول من القرن الثالث. وفي مقابل ذلك نجد، في النصف الثاني من القرن نفسه، دفاعاً مضاداً للقديم. وقد مثل هذا الاتجاه أبو تمام والبحتري.

وهكذا فان روح المحافظة، في نظر بلاشير، سرعان ما تتغلب لتحول «الحديث» نفسه الى «قديم» ينبغي مراعاته، بل وتقديسه. (فمع هذا الجيل من الشعراء لم تبق هناك رغبة لدفع الشعر في طريق الحياة)[1] بل أصبح هناك ارتداد يميل الى بعث الأغراض القديمة، واعطائها من جديد مكانتها التي فقدتها. وهكذا يبدأ عهد (الاتباعية الجديدة) في النصف الثاني من القرن الثالث، لتصبح هذه الاتباعية الجديدة، في بداية القرن الرابع، مذهباً لا يجرؤ أحد على مناقشته. كذلك يريد بلاشير للبناء أن ينهار، وهو يلغي تراثاً نقدياً ضخماً، ما دام يقوم على أسس خاطئة. فأبو تمام ليس الشاعر المبدع الذي حير اللغويين والعلماء والنقاد في عصره، وليس المجدد الذي قال ابن الأعرابي عن شعره وقد سمع بعضه: «ان كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل»[2]. وليس الشاعر الذي خرج على (عمود الشعر) فأثار زوبعة نقدية

= (وصف) القصيدة العربية وعلل بناءها، ثم دعا الشعراء من بعد إلى أن يكون شعرهم مطابقاً في روحه لزمانهم، لا لزمان أسلافهم.

الشعر والشعراء، دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٦٩ ـ ط٢ ـ ص. ٢٢.

(١) Un poète arabe: 12

(٢) أبو بكر الصولي: أخبار أبي تمام. حققه وعلق عليه: خليل محمود عساكر ـ محمد عبده عزام ـ نظير الإسلام الهندي. المكتب التجاري ـ بيروت ـ د. ت ـ ص ٢٤٤.

لم يسكنها موته، ولكنه ـ ببساطة ـ شاعر أغراه القديم فاعجب به، فراح يوقف الحركة التجديدية التي بدأها بشار وأبو نواس وأبو العتاهية، ليؤسس (الاتباعية الجديدة)، هذا المذهب الذي سيكون أبو الطيب خير ممثل له.

وهكذا يكون شعراء هذا المذهب الجديد ـ القديم، قد عزلوا الفن عن (الحياة) وأدخلوه سراديب موحشة، حين جعلوا همهم كله احياء القديم واتخاذه مثلاً يحتذى.

وهذه (الاتباعية الجديدة) التي يتحدث عنها بلاشير، دون أن يحدد بتدقيق مواصفاتها وخصائصها، ولا أن يكشف عن أصولها النظرية، سوى أنها (دفاع مضاد) في وجه الحداثة، يتلقفها من جاء بعده من أعلام الاستشراق، مع بعض الخلاف في التفسير. فهذا ليفي ـ بروفنصال. وهو يتبنى هذا المصطلح، يرى أن الصراع بين القدماء والمحدثين يعني «الخروج عن النزعة المحافظة الضيقة التي تتمسك بمبادىء شعرية تقليدية، ولا تتخذ مصادر الهام مبتكرة، زاهدة فيما خلقت بيئة الحياة الجديدة من مصارد للالهام جديدة، وكان طبيعياً الا تسير النزعة الجديدة الى غايتها: فان قواعد العروض القديمة بقيت قائمة دون تغيير، وظلت أقسام القصيدة[1] التقليدية كما كانت، ولكن الموضوعات «les thémes» تجددت شيئاً فشيئاً وتطورت، وصار الشعر وسيلة للتعبير عن معان شاملة، ولكنه اصطنع التعبيرات النادرة والجناس «Le jeu de mots artificiels» وهذه الكثرة المعقدة من محسنات البديع الشعري. كان ذلك في عصر أمثال أبي نواس وابن المعتز وأبي العتاهية وبشار بن برد».[2]

ويتحدث بروفنصال عن تطور المعاني الوصفية ليصل الى القول: «ولكن هؤلاء الشعراء كانوا يتذوقون هذه الصورة الجديدة للشعر القديم، هذا الكنز اللغوي والتاريخي والاجتماعي الذي يمثله نتاج الجاهلية... ثم ظهرت في القرن العاشر بشائر مرحلة جديدة من تطور الشعر، مما سيؤدي، مع شعراء كبار من أمثال البحتري وأبي تمام والشاعر الشهير أبي العلاء المعري[3] الى تأسيس نوع من (الاتباعية

---

(١) في النص الفرنسي: La Kacida فهل يعنى بها ما يعني بلاشير، أي المدحية؟

(٢) سلسلة حاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها، ألقاها عامي ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ وطبعت بالقاهرة ـ ص٥ (المطبعة الأميرية ١٩٥٨، ترجمها إلى العربية محمد عبد الهادي شعيرة، وراجعها عبد الحميد العبادي) مع اثبات النص الفرنسي.

(٣) من العجب أن يجمع بين أبي العلاء وصاحبيه زمناً وفناً، وبينه وبينهما ما يقرب من قرنين من الزمان، ولا يعد أيّ منهم من شعراء القرن العاشر (الرابع الهجري).

الجديدة) في الشعر العربي، هذه الاتباعية التي سيكون أبو الطيب المتنبي باعثها الساحر». [1]

ويعيد أ. ميكـال صياغة أطروحة بلاشير، حين يحصر التجديد في الربط بين الشعـر والحياة: «ان الفضيحة في الحياة والتجديد في الشعر يتماشيان»[2] ثم يعود ليقـرر: «ان التجـديد نفسـه لا يتمثل في الخلق الحقيقي بقدر ما يتمثل في تنظيم الأغراض السابقة أو تحريرها». [3]

فنحن «منذ القرن العاشر يمكن أن نعتبر الخلاف قد حسم لفائدة شعر وفيّ للذوق والأساليب العربية، وان حورها بعض التحوير». [4] و«ان شعر المتنبي . . . قد ساهم بمـا لم يسـاهم به شعـر أي شاعـر آخر في أن يصوغ وأن يحدد صورة شعر عربي كلاسيكي، كما لا يزال يراها اليوم جميع الذين يبحثون عنها بالرجوع الى الأصول. فشخصية كهذه تنؤ بظلها على سائر شعراء بلاط بني حمدان». [5]

وقد أوشك ميكال أن يكشف عن حقيقة أسباب الصراع الفني، بتلمس العلل الحضـارية الكامنة وراء المذهبين عندما ألمح الى «أنه تحت ستار واحد وهو ستار التعبير العـربي تختفي (خصومه حقيقية بين القدماء والمحدثين) مداها يتجاوز أيما تجاوز مجرد ميدان الذوق الأدبي، فهي في الحقيقة صدى لنفس الخصومات التي تطبع حياة الخلافة المضطربة». [6]

ولو محص الأمر لوفق الى ما لم يوفق اليه سواه، ولتبين أن المحافظة عند شاعر كأبي الطيب، لا تعني التقليد.
فما كان لشاعر مقلد أن يثير من الخصومات مثل ما أثار أبو الطيب، أو بعض ما أثاره في الشـرق والغـرب على السـواء، ولكنهـا كانت تأخـذ وجه التصدي لانهيار كيان حضاري كانت آثاره قد بدأت تظهر للعيان، هذا الكيان الذي يقع الشعر منه موقع الوجدان الحي المتدفق.

---

(١) نفس المرجع: ٥.

(٢) الأدب العربي: ٥٢.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه: ٥٥ ـ ٥٦.

(٦) نفسه: ٥٠.

وهكـذا تتحكم الـرؤية الاستشراقية لتجعلنا لا نمسك من مظاهر التجديد غير خيوط واهية، وفي اطـار ضيق جداً، ومن خلال بعض الأغراض التي كانت أحياناً مستقلة، ولكنها أحياناً تطل علينا من خلال مجموعة من الأغراض التي تشتمل عليها القصيدة الـواحـدة، كالشعر الوعظي والفلسفي. أما البحث عن الأفكار الجديدة، والتوجهات الخصبة، فينبغي البحث عنها في آثار الحركات الباطنية، سواء في وجهها الاستنباطي الداخلي، كالمتصوفة، أم في وجهها السياسي، كالقرامطة.

وهكـذا فان الفن الشعـري، في بداية القـرن الرابع ـ تبعاً لهذه الرؤية ـ فسح المجـال لتـوقف جزئي أو كلي لتـطور الأغراض الشعرية، ولشلل خجول يمنع من البحث عن أطر جديدة، ولاستحالة تامة لتجديد المعاني، ولظهور اتجاه جديد نحو الحد من القدرة الأسلوبية لكل شاعر. ومن كل ما تقدم تسهل رؤية الحقل الضيق، عبر السنوات التي ستتلو، الذي سيدفع اليه إبداع الشعراء. فهم، الى جانب تقديسهم للأنماط والأغراض التقليدية، سيقفون عند حدود أن يكونوا أسلوبيين مهرة، وسيظهر ابتكـارهم ـ المحـدود جداً ـ في كيفية استعمـال بهارجهم البلاغية، وقدرتهم على «الرقص في السلاسل»، وفي مهارتهم في تجديد الرواسم البالية، وبكلمة واحدة في «مهنتهم». [1]

فهل كان أبو الطيب واحداً من هؤلاء؟.

---

(١) Un poéte arabe 14-15

الباب الأول

الاستشراق والمتنبي



الفصل الأول

حدود الاستشراق ـ الاستشراق الفرنسي.

١ ـ «الغرب عرض». [1] LÓccident est un accident

بهـذه العبـارة يفتتـح كَارودي R. Garaudy بعض كتبه وهي عبارة تلتقي مع فكرة شبنكلَر O. Spengler عن (تدهور الغرب). [2] الا أن أسباب الأزمة عرضية عند الفيلسوف الألمـاني، نظراً لما صاحب ميلاد نظريته من تطاحن أوروبي شهدت عليه الحرب الكـونية الأولى. أمـا عنـد الفيلسـوف الفرنسي، فهي أزمة بنيوية تشهد على انهيار العلاقات البشرية في بعدها الروحي.

وبالرغم من امارات الانهيار الحضاري، وتفكك العلاقات الداخلية يظل الغرب يرمي جاهداً الى اثبات ذاته المنفية، عن طريق نفي ذات سواه. وتتناسخ ثنائية النفي والاثبات عبر ثنائيات متعددة، وتتم عملية النفي/ الاثبات بواسطة قنوات شتى، لعل أهمها كان ـ وما يزال ـ الاستشراق.

العـلاقـة بين الشـرق والغرب قديمة جداً. وقد اتخذت هذه العلاقة في أدوارها التـاريخية المتعـاقبـة والمتبـاينة، صوراً كثيرة، كانت أحياناً تتخذ صورة الاحتكاك الحربي، وأحياناً أخرى تلبس لبوس الاتصال الحضاري، الذي يفتح المجال فسيحاً للعلاقات السياسية والتجارية، والفكرية أيضاً.

---

(١) R. Garaudy: Promesses de l'Islam, éd. Seuil-1981, P. 17

(٢) Oswald Spengler (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) أهم منظر للتاريخية. ومن أشهر كتبه (تدهور الغرب: ١٩١٦ ـ ١٩٢٠).

وبالرغم من أن هذا الفيلسوف يبشر بتدهور الغرب، الا انه يميل الى مهاجمة الشرق بعنف.

انظر، أ. سعيد: الاستشراق. ص ٢١٩.

ولكن يبـدو أنه منذ نقل كَالان Antoine GALLAND كتاب **(ألف ليلة وليلة)**[1] **الى** الفرنسية، والغرب ينظر الى الشرق على أنه شرق **(ألف ليلة وليلة)**.
شرق بلا ضفاف.
لا الزمان ولا المكان بقادرين على رسم حدود لهذا الشرق، ما دام كل منتم الى الغرب قادراً على أن يبدع لنفسه شرقه الخاص.

الشـرق مشـارق. وكثيراً ما يخضـع الشـرق في تشكلاته لتحولات الغرب لأن الغرب أيضاً مغارب.[2] على أن ما يوحد هذه المغارب هو أن الشرق ـ عندها جميعاً ـ يظل يمثل النفي المفضي الى الاثبات.

ويظل الشرق الإسلامي شديد الحضور، فقد عرف الغرب الشرق الإسلامي يوم دخل المسلمون صقلية والأندلس فاتحين، وبلغوا فرنسا التي لم يبرحوها الا بعدما تركوا بصماتهم عليها. وكانت الحروب الصليبية فرصة أخرى لالتقاء الغرب بالشرق. لم يعرف الغربيون خلال هذه الحروب فلسطين فحسب، بل لقد عرفوا ما كان عليه الشرق من مظاهر الحضارة والتمدن. «اكتشفوا الثقافة الإسلامية كما اكتشفوا أن هناك مسيحية شرقية، تختلف عن المسيحية الغـربية وتذهب الى حد التخلي عن تسمية العذراء: أم الرب».[3]

لن نقف عند تأثير الحضارة الإسلامية في حضارة الغرب، مما ليس من مجال هذا البحث، ولكننا نؤكد أن حضور الشرق الإسلامي، من بين المشارق، كان حضوراً قوياً عند كل حديث يتناول العلاقة بين الشرق والغرب.

---

(١) A. GALLAND (١٦٤٦ ـ ١٧١٥) مستشرق فرنسي، درس العربية والتركية والفارسية، خلال أسفاره الى القسطنطينية (١٦٧٠ ـ ١٦٧٥) والشرق (١٦٧٦ ـ ١٦٧٩). مما أهله لأن يصبح استاذ العربية في معهد فرنسا Collége de France . من أهم أعماله ترجمة (ألف ليلة وليلة) التي ظهرت في اثني عشر مجلداً (١٧٠٤ ـ ١٧١٧).

(٢) يقول شارني J. P. CHARNAY : «لقد تعرض الغرب باجمال الى أربعة تحولات: الغرب اليوناني ـ اللاتيني. ثم الغرب المسيحي ـ الاقطاعي، وغرب القوميات والدول التي ما وراء البحار (= الغرب الاستعماري) والغرب الاطلنطي والتقني ـ الاقتصادي. Les contre-Orients, éd. sindbad-Paris, 1980, p. 20
وعن تعـدد المشارق يراجـع أيضـاً. Louis ARMANTIER: Orientalisme et linguistique, ed. l áurore/ unviers, Quebec, 1980, p. 18

(٣) V. V. BARTHOLD: La découverte de l'Asie, éd8 Payot, Paris, 1947, pp. 84-85

يقـول شفاب: «يكاد الشرق الإسلامي يكون عندنا رفيقاً قديماً ومألوفاً، علمنا أحياناً العبرية عن طريق العربية. لا شرق أكثر قبولاً منه في مآثرنا الأدبية. ان المشارق الأخرى كانت، كل حين تنسحب من الرهان أمام عودة حيوية لحضور اسلامي باهر، يتجلى سحره في شعراء وقصاصين تكللهم جاذبية ألف ليلة وليلة...». [1]

حين نريد تمييز حدود الاستشراق نصطدم أولاً بضرورة تحديد المصطلح. فماذا يقصد بالاستشراق؟

إننا نقرر مع أ. سعيد أن هذا المصطلح غائم وعام الى درجة مفرطة، [2] ولعله لذلـك تصـادفنا مجموعة من التعريفات الشديدة العمومية، كقول باريت R. paret: «الاستشـراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي». [3] ولكن هذا العالم يعترف بعمـومية كلمـة (شـرق). [4] ويقـول مواطنـه ألبـرت ديتريش A. DIETRICH «ان كلمة (المستشرق) وهي كلمة حديثة، تعني ذلك الباحث الذي يسعى الى دراسة الشرق وتفهمه». [5]

ويعرف معجم (لاروس) الاستشراق بأنه «مجموعة المعارف المتعلقة بالشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها الخ...» [6]

من الممكن أن نضع للاستشراق التعريف التالي:
«اهتمام معرفي صادر عن الغرب يتخذ الشرق مجالاً معرفياً»

وهو تعريف مقبول في عمومه، الا أنه غير مانع كما سنرى. أنه تعريف مباشر يجعـل كل تطلع غربي يهدف الى معرفة الشرق وحضارته استشراقاً. ولعل هذا هو الذي أوحى الى نجيب العقيقي بأن يؤرخ للاستشراق في ألف عام. [7] وهو بالضبط

---

(١) Raymond SCHWAB: La Renaissance Orientale, éd Payot, Paris-1950, P. 14.

(٢) الاستشراق: ٣٨ ـ ادوار سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.

(٣) ميشال جحا: الدراسات العربية الإسلامية في اوروبا ـ معهد الانماء العربي ـ بيروت، ط١ ـ ١٩٨٢، ص ١٥.

(٤) نفسه: ١٥ ـ ١٦.

(٥) نفسه.

(٦) Nouveau petit Larousse-Paris-(orientalisme)

(٧) المستشرقون (٣ أجزاء) دار المعارف ـ ط٤.

ما جعل أ. سعيد يذهب الى ما هو أبعد من ذلك، وهو يتحدث عن هيرودوتس والاسكندر.[1] والى شيء من ذلك أشار بعض الغربيين.[2] فاذا نحن سلمنا بهذا دون حرج، صحّ بعد ذلك أن نجعل من هيرودوتس (الذي يجعله الغربيون أبا التاريخ، (وقد عاش ما بين ٤٨٤ ـ ٤٢٥ قبل الميلاد) أبا للاستشراق أيضاً. ولا يخفى ما في هذا التوسع من تجن واضطراب لا يساعدان على دراسة الاستشراق باعتباره مجالاً معرفيّاً محدداً.

لقد أخذ صادق جلال العظم على سعيد، في اشارته الى هيرودوتس وهوميروس، ودانتي أيضاً، عند حديثه عن العلاقة بين الشرق الغرب، والتي يفهم منها أنها تمثل جذور الاستشراق، أن النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي الى اسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد ادوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول».[3]

ومن هنا يرفض أن يكون الاستشراق ضارباً بجذوره الى تلك الأعماق البعيدة الموغلة في القدم، ويراه نبتة وجدت تربتها الطبيعية الخصبة فيما عرفته أوروبا من تطور، بعد عصر النهضة، شاهداً على صدق المراحل التاريخية التي يشير اليها فلاسفة الغرب الماديين. ومن هنا يمضي الى القول: «ان الاستشراق ظاهرة حديثة حقاً وفعلاً، أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا البرجوازية في العصر الحديث وانه كغيره من الحركات الحديثة المشابهة، لجأ في جملة ما لجأ اليه، الى المادة الفكرية والأدبية والشعبية المتوارثة منذ القدم في أوروبا حول الشرق ـ بكل ما فيه من تشويه وتعصب وعداء ـ لتشييد صرح بنيانه الفكري المطلوب».[4]

واذا كنا انتهينا الى تقرير أنه لا يمكن أن نعود ببدايات الاستشراق الى عهود موغلة في القدم، فان من العبث أن نقبل التفسير الذي ذهب اليه العظم. صحيح أنه قد تأخر ظهور كلمة (مستشرق) الى نحو عام ١٧٧٩ بالانجليزية، والى ١٧٩٩ بالفرنسية، وأن اسم (الاستشراق) قبل في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨.[5]

(١) الاستشراق: ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) L. Armantier, op. cit. 50

(٣) صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوساً ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨١ ـ ص٨.

(٤) نفس المصدر: ٩.

(٥) م. رودنسون: جاذبية الإسلام. ٥٢.

ولكن عدم ظهور الاسم، أو قبوله رسمياً، لا يعني عدم وجود المسمى. فنحن لا نتصور الاستشراق مولوداً خلق مكتملاً في أوروبا البرجوازية دونما سند من التاريخ، وهذا السند التاريخي يجد مجاله في العصر الوسيط، بدءاً من الحروب الصليبية التي جعلت الغرب يكتشف مع الإسلام مسيحية أخرى شرقية، تعيش في ديار الإسلام، وتسهم في بناء الحضارة الإسلامية. ومن هنا فان شعار الصليب كان شعاراً زائفاً. وكأن الصراع بين الشرق والغرب كان في جوهره صراعاً حضارياً.
ان رجالاً من أمثال يحيى الدمشقي يظلون رغم عقيدتهم النصرانية المتصلبة في بعض الأحيان، رجالاً ينتمون إلى دائرة الحضارة الإسلامية التي يرى فيها الغربيون حضارة الشرق.

لقد كانت الجامعات الإسلامية في العصر الوسيط، ومنها جامعات الأندلس خاصة، قبلة الطلاب من الغربيين منذ وقت مبكر، فانتقلت العلوم منها الى أوروبا. وقد ساعد الفاتكان على ارسال بعثات الى الأندلس لأخذ العربية وتلقن علومها، كما دعا الى ادخال العربية جامعات أوروبا. وحسبنا أن نذكر من الذين قصدوا الأندلس منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) جربر الأورلاكي Gerbert d'Aurillac (٩٣٨ ـ ١٠٠٣) الذي انتهى الى أن انتخب حبراً أعظم، باسم البابا سلفستر الثاني، ليكون بذلك أول بابا فرنسي.

ومن المشاهير المتقدمين الذين تضلعوا في المعارف العربية: توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وروجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢). وقد أسهم الحسن بن محمد الوزان الفاسي،[1] الذي اشتهر بلقب: ليون الافريقي في نشر العربية وعلومها في أوروبا.

وبعد، أفيمكن اعتبار هؤلاء وأمثالهم مستشرقين؟ من الصعب أن نسلم بذلك،

---

(١) وقع خلاف كبير في تاريخ ميلاد الوزان ووفاته. فالعقيقي يجعل حياته ما بين ١٤٩٤ ـ ١٥٥٢ (المستشرقون: ١/١٢٤) ويجعلها معجم ROBERT للاعلام ما بين ١٤٨٣ ـ ١٥٥٤. وذكر مترجماً (وصف افريقيا) للوزان الى العربية، تاريخين خلافيين آخرين في مولده هما: (٩٠١ = ١٤٩٥ ثم ٩٠٦ = ١٥٠٠) وجعلا وفاته بعد عام ٩٥٧ = ١٥٥٠. ثم قالا: «ولا يستقيم» كلا التقديرين... لذلك نرجح ما ذهب اليه غير واحد، على أن الوزان ولد حوالي عام ١٤٨٨/٨٨٨) أي قبل سقوط غرناطة بنحو عشر سنوات). انظر: وصف افريقيا للحسن بن محمد الوزان ـ ترجمة: محمد حجي ـ محمد الأخضر. ١/٤.

اذ لا يختلف حال أولئك الغربيين مع الحضارة الإسلامية آنذاك كثيراً عن حال كثير من المسلمين اليوم، وهم يقبلون على علوم الغرب. فاذا كان لا يصح، مع هذا الوضع، الحديث عن (الاستغراب) فانه لا يمكن لنا الحديث، في ذلك الزمن المتقدم، ومع تلك (الطلائع)، عن (الاستشراق). ولكن هذه الحقيقة لا تدفع أن جهود أولئك المتقدمين في نقل المعارف «الشرقية» الى أوروبا، قد فتحت آفاقاً جديدة للعلاقات الشرقية، الغربية، بقدر ما فتحت من أبواب جديدة في ميادين العلم المتشعبة، فكأنها بذلك كانت تمهد لظهور الاستشراق الذي انطلق بجهود فردية، لتحتضنه من بعد ذلك بعض مؤسسات الغرب، ولا سيما الكنيسة، حتى استوى على سوقه. وقد أصبح من الممكن، مع مطلع القرن السابع عشر، الحديث عن (الاستشراق العلمي)، و (المؤسسات الاستشراقية) وان لم يستطع الاستشراق، باعتباره حقلاً معرفياً متميزاً، أن ينهض ليصبح له تأثير وسيطرة على الفكر الغربي، الا في القرنين التاليين، ولذلك لاحظ هيكَو V.HUGO في القرن التاسع عشر، أن الثقافة الغربية قد انتقلت من السلطة (الهيلينية) إلى سلطة الاستشراق[١].

ولكن هذه الصورة التي يمكن أن نطلق عليها (الاستشراق العملي) كانت مسبوقة بصورة أخرى هي (الاستشراق النظري) الذي كان يقوم بتأسيسه رحّالة غربيون، اذ نجد أنه (منذ أوائل القرن السادس عشر تبدأ معرفة الشرق عن طريق المغامرين من أمثال: فارتيمان الايطالي ومواطنه ديلافالي)[٢]

لقد سبقت الاشارة الى احتضان الكنيسة الاستشراق، وبعيداً عن كلّ مماحكة جدالية، نقر أن الاستشراق في أصوله نشأ مرتبطاً بالدين ارتباطاً وثيقاً، بل أن علماء الغرب أنفسهم يقررون أنه « لا يمكن ممارسة الاستشراق دون مسّ القضايا الدينية»[٣] وهم يجعلون بداية الاستشراق مرتبطة بقرار مجمع فيينا الكنسي (١٣١١ - ١٣١٢)

(١) يقول هيكَو: (ان الدراسات الشرقية لم تبلغ من قبل ما بلغته اليوم، في عصر لويس الرابع عشر كنا هيليين أما اليوم فنحن مستشرقون).

V. Hugo: Les orientales-éd. Flammarion-Paris, 1968, p. 321

(٢) V. Barthold: La découverte de l'Asie, 133.

ويقول لويس يونغ: أمّا الرحالة المتأخر لود فيكودي فارتيما، من مدينة روما فيتميز بأنه أول مسيحي يزور مكة والمدينة، وقد نشر كتاباً باللاتينية عن رحلاته في الحجاز وفي أماكن أخرى عام ١٥١١ في ميلانو. «العرب وأوروبا - ترجمة ميشيل أزرق. دار الطليعة - بيروت - ١٩٧٩. ص. ١٦٨.

(٣) Henry Laurens: Aux sources de l órientalisme éd. Maisonneuve-Larose. Paris-1978-P. 29.

الذي ترأسه كليمنت الخامس CLement V المتوفى عام ١٣١٤م، وكان هذا القرار يقضي بانشاء كراس لتدريس العبرية والعربية والسريانية، في روما على نفقة الفاتيكان، وفي باريس على نفقة ملك فرنسا، وفي أكسفورد على نفقة ملك بريطانيا، وفي بولونيا وصلمنكا (اسبانيا) على نفقة الرهبان.

وعلى الرغم من أن العامل الديني ظل يسري في شرايين الاستشراق زمناً طويلاً، الّا أنه استطاع التخلص من وصاية الكنيسة، ليخط لنفسه طريقاً يتنازعه عاملان: العلم والايديولوجيا.

كان مجال الاستشراق منذ نشأته هو الشرق الإسلامي، اذ كان الغرب يعرف ما يعرف عن عالم الإسلام، عن طريق الاحتكاك والاتصال، ولا يكاد يعرف شيئاً مما وراء ذلك. يقول لونجويني Lanjuinais «الى غاية اكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨، لم يكن الأوربيون يعرفون شيئاً ذا بال عن الهند، ولم يكونوا يعرفون غير مقتطفات تصلهم عبر بعض الكتاب الاغريق اللاتين. وحتى هذا الاكتشاف لم يكن البرتغاليون يعرفون شيئاً الا عن طريق البدو البسطاء.[(١)]

واذا كان الأمر كذلك، حتى أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، فانه يكون من الصعب الحديث عن «علم» الاستشراق في تلك الفترة.
ان قيام «علم» يقتضي جملة من الأمور: «ان المشكل الأساسي بالنسبة لأي علم هي مشكلة تحديد حقله المعرفي وموضوع بحثه».[(٢)] فكيف كان يحدد الحقل الاستشراقي؟

الى عهد متأخر نسبياً، لم يكن الاستشراق يعني أكثر من معرفة عدد محدود من لغات الشرق، والعناية بما كتب في هذه اللغات من معارف.

يقول شفاب: «وماذا كان الاستشراق حوالي ١٧٠٠؟ لا شيء غير دراسة كالعبرية، عند رجال الدين (الذين صاروا يبتعدون عنها شيئاً فشيئا)، والعربية والفارسية، والتركية، بالنسبة لأولئك الوسطاء الذين قدر لهم أن يشتغلوا في مؤسسات (الشرق)، بالاضافة الى بعض المقتطفات الصينية، التي جمعت بصعوبة، على يد

---

(١) La renaissance orientale. P. 29

(٢) محسن الميلي: العلمانية، أو فلسفة موت الانسان. ص. ٩٠. دار الحكمة للنشر والتوزيع تونس ـ ط ١ ـ ١٩٨٦ وسنعود لمعالجة هذا الموضوع في فصل (الاستشراق بين العلم والايديولوجيا).

الارساليات التبشيرية، وبعض لهجات آسيا الصغرى النادرة التي كان يهتم بها بعض المفسرين أو اللغويين .[١]

ويقول كاتب غربي آخر: «اننا نعرف الحدود الضيقة التي كان عليها هذا المجال (الاستشراق) في مستهل القرن الماضي (الثامن عشر). لقد كان يعني دراسة اللغات الثلاث المسماة «لغات شرقية» بجدارة: العبرية، والعربية، والتركية. وبعضهم يضيف الصينية.

لقد كان اذن بامكان شخص واحد، وبقدر معين من القدرة على العمل، معانقة مجموع الدراسات الشرقية، دون أن يضيق عطنة بذلك: كذلك كان حال العالم الانجليزي توماس هايد T-Hyde الذي يعد النموذج المثالي للمستشرق في تلك الحقبة الصعبة. وفي سنة ١٧٥٨ فتح اكتشاف أنكتيل ديبرون Anquetil-Duperron [٢] للزندافستا عصر الابداعات الكبرى، ودخلت سلسلة من الفتوحات أبواب العلم، واللغات والآداب، والاديان، والحضارات، التي كان بعضها مجهولاً حتى بالاسم لدى المستشرقين السابقين» .[٣]

ويميل بعضهم الى توسيع مجال الاستشراق، كما فعل كالان السابق الذكر، فهو يرى أن كلمة (شرقيين) لا تعني ـ عنده ـ العرب والفرس فقط، بل تعني أيضاً الاتراك والتتار، وتعني تقريباً كل شعوب آسيا حتى الصين، مسلمين كانوا أم دهريين أم وثنيين .[٤]

٢ـ من الطبيعي أن تكون البلاد المفتوحة أول البلاد تأثراً بحضارة الإسلام، وأكثرها استجابة للتواصل الحضاري. كان ذلك شأن اسبانيا وجنوب فرنسا. فقد امتزجت ثقافة الفاتحين بثقافة البلاد المفتوحة وتزاوجت الحضارتان، وتبادلتا التأثر والتأثير، وان لم يكن ذلك استجابة فحسب للقانون القائل بولوع المغلوب بتقليد الغالب، فقد ثبت أنه ليس قانوناً مطرداً، وربما حدث العكس كما كان شأن المغول، وهم يواجهون ما

---

(١) OP. cit. 29

(٢) Anquetil-Duperron (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) فرنسي، زار الهند ودرس كتب زرادشت المقدسة، وفي عام ١٧٧١ نشر ترجمة لاتينية لـ (الزندافستا) التي كانت فتحاً في الدراسات اللغوية والاستشراقية.

(٣) Darmesteter: Essais Orientaux-1883-P. 2

(٤) A. Galland: Paroles remarquables des orientaux. Paris-1694-Avertissement.

(نقلها Martino في كتابه: L'orient dans la littérature francaise Genéve-1970-P. 22.)

يسميه عباس محمود العقاد: القوى الصامدة،[1] ولكن لأن الفاتحين ـ كما قال محمد اقبال ـ [2] كانوا عبيد الله، ولم يكونوا غزاة يطلبون الاستكبار في الأرض، واستضعاف الأمم. وحتى في فترة ما يسمى بحروب الاسترجاع، كان الصليبيون «يحاولون في غمرة تحركاتهم المختلفة، أن يلتهموا المظاهر الحضارية الثقافية العربية الإسلامية وكان الملوك المتنلبون منهم يعملون على توظيف العلماء والأدباء والفنانين والصناع ومن اليهم من ذوي الكفاية والمهارة من المسلمين لاضفاء طابع المدنية على بلاطاتهم». [3]

لقد اكتسب الأدب العربي بالأندلس سمات لم يعرفها الأدب المشرقي، كما استحدثت فنون جديدة، كالموشحات والأزجال، وكل ذلك أثر من آثار البيئة الجديدة التي شهدت امتزاج ثقافات الأندلسيين، أصليين ووافدين، ثم ان الأدب العربي نفخ في آداب الغرب روحاً جديدة، ظهرت أولاً في اسبانيا وجنوب فرنسا (اقليم بروفانس) لتسري بعد ذلك في بقية أقطار أوروبا.[4] لن نتحدث عن ظاهرة شعراء تروبادور، ولكن نكتفي بالاشارة الى أن الآثار الأدبية الغربية الناضجة التي ظهرت في العصر الوسيط كانت وليدة الاتصال بين الغرب والعالم الإسلامي، ولا أدل على ذلك من (أنشودة رولان)[5]، وهي أقدم ملحمة فرنسية معروفة، وأشهرها. وهي مستمدة من واقع الحروب التي قامت بين المسلمين والنصارى، ويكسوها كثير من الخيال والوقائع الخرافية.

وقد ظل هذا التقليد، القائم على استلهام التاريخ المشترك، في الأدب الغربي

---

(١) موسوعة العقاد الإسلامية ـ م٤) الإسلام في القرن العشرين: فصل (وقوى صامدة) ـ دار الكتاب اللبناني ـ ١٩٧١ ـ ص. ٥٤٨.

(٢) قصيدة (دعاء طارق) من ديوان (بال جبريل) ـ كليات اقبال ـ أرادو ـ ط على كره ـ ص: ٣٩٧ ـ وانظر ترجمة القصيدة في كتاب الشيخ أبي الحسن الندوي: روائع اقبال ـ ط ٢ ـ ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨ ـ بيروت.

(٣) عباس الجراري: اثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع. ص. ١٦.

(٤) للتوسع في هذا الموضوع، انظر كتاب عباس الجراري السالف الذكر، الصفحات ١٨ ـ ٢١، ٥١ ـ ٥٢، ٨٥ ـ ٩٢.

(٥) La chanson de Roland وقد ترجمت من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة (الحية) مرات عديدة. ومنها ترجمة بيديي Joseph Bédier (١٩٢١) وبيكو Guillaume Picot (١٩٦٥) Gérard Moignet (١٩٦٩) وجونان Pierre Jonin (١٩٧٩).

سائداً، ومهيمناً زمناً طويلاً، وبقيت آثاره ماثلة الى ما بعد عصر النهضة.[1]

وعلى الرغم من هذه الظاهرة التي تجعل من الثقافة العربية الإسلامية مكوناً من مكـونات الوجود الحضاري الاسباني خاصة، ومع أن جامعات الأندلس كانت قبلة الطلاب من الفاتيكان والبلاد الأوروبية عامة، الا أن الاستشراق ـ علماً ومؤسسة ـ قد تأصل خارج اسبانيا، وتلقفته فرنسا، ثم المانيا وبريطانيا. ويرى العقيقي أنه «قد وهنت الصلات بين اسبانيا والعرب». ومن الجائز جداً أن يكون هذا الوهن راجعاً إلى ما خلفته الحروب التي انتهت بانهيار الوجود العربي في الأندلس، وترحيل المسلمين خارج بلاد عاشـوا بهـا ثمانية قرون، وما تلا ذلك من قيام محاكم التفتيش الرهيبة، «فقلت العناية بالعربية، حتى نشط لها الملك كارلوس الثالث (١٧١٦ ـ ١٧٨٨) فوسع المكتبة الملكية، ونظم مكتبة دير الاسكوريال، التي كان قد أنشأها الملك فيليب الثـاني، ناشـر التـوراة في سبعـة مجلدات، وجعل من المعرفة العربية مبرراً لترقية الموظفين، واستدعى رهباناً موارنة من لبنان، وشجع الاسبان على التضلع من اللغة العربية ونشر تراثها».[2]

وقد جاءت هذه العناية ـ التي أولاها الملك كارلوس الثالث للعربية ـ متأخرة، قياسـاً الى المسيرة الاستشراقية التي كانت قد بدأت تشق طريقها، داخل العواصم الأوروبية، ولا سيما في باريس التي أنشىء فيها قبل قرنين من ذلك التاريخ أول كرسي للغة العربية.

على عهد الملك فرنسـوا الأول Francois I تأسس معهد فرنسا College de France، عام ١٥٣٠، وأنشىء كرسي لليونانية وآخر للعبرية.[3] ثم أضيف اليها كرسي للعربية شغله غ. بوستيل Gillaume Postel (١٥١٠ ـ ١٥٨١) الـذي يعده كثير من المؤرخين المستشرق الأول.[4]

لقـد شارك بوستيل في سفـارة دبلومـاسية الى القسـطنـطينية، وبعد عودته الى

---

(١) يمكن الاشارة، على سبيل المثال، الى مسرحية كورني Corneille السيد Le Cid وهي مسرحية ذات أصول أندلسية، وتمزج بين التاريخ والاسطورة. راجع مقدمة المسرحية (Notice) éd. Larousse-Paris-1970

(٢) العقيقي: ٢/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣) العقيقي: ١/١٣٩ ـ وكـذلـك: Gustave Dugat: Histoire des Orientalistes de l'Europe du XII au XIX siécle-Paris 1868. Tome I, P. XVII.

(٤) G. Dugat, OP. cit.

باريس، درس اليونانية والعبرية والعربية في المعهد الملكي، ثم رحل مرة أخرى الى الشرق الإسلامي، والى ايطاليا.

وقـد اتهم بالهرطقة وسجن، ولعل مرد سجنه الى ما عرف عنه من الدعوة الى الوحدة بين المسلمين والمسيحيين.

يقـول بارتـولد عن بوستل: «في القرن السادس عشر، تحققت لأول مرة، في باريس، الفكرة المعبرعنها في القرن الرابع عشر. لقد تأسس التعليم الجامعي للغات الشرقية التي لم يكن يراد بها، حتى القرن التاسع عشر، غير لغة التوراة، واللغات الإسلامية. وكان أول أستاذ هو غليوم بوستيل الذي كان ـ على الأرجح ـ أول مستشرق يمثل النموذج الاستشراقي الذي ظل سائداً حتى القرن التاسع عشر. وكان، لتحمسه الشـديد للإسـلام واللغات الشرقية، قد ظل ينتقل من لغة شرقية الى أخرى. حتى أصبح يفخر بأنه قادر على اجتياز كل البلاد، حتى الصين، دون ترجمان.

وهو لم يكن بطبيعة الحال يملك مفهوماً واضحاً عن طبيعة اللغات، بل لقد ظل في هذا الجانب سجين الرؤية التوارتية، اذ كانت العبرية ـ في نظره ـ الى عهد برج بابل، لغة الانسانية كلها».[1]

قد استطاع بوستيل، على الرغم مما اكتنف حياته من اضطراب، أن يكون بعض التـلاميذ الـذين واصلوا مسيرتـه، ونحن نعـرف منهم ماسيوس Masius ولكننـا نعرف سكاليجي J. J. scaliger خاصة.[2]

ولئن كان بوستيل أول مستشرق نابه تولى تدريس اللغات الشرقية في معهد عال، وكـون له مريدين، فان بعض الباحثين يرى الاستشراق العلمي لم يبدأ حقاً الّا مع ديربيلو DHerbelot (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) في القرن السابع عشر «أما بوستيل وأمثاله فلم تكن أعمالهم موفقة»[3] لقد كان أهم عمل قام به ديربيلو هو كتابه الضخم: المكتبة

---

(١) La découverte de l'Aise: 29

وعن النظرة الاستشراقية في أصل اللغات، يراجع ـ محمد علي أبو حمدة: (في التذوق الجمالي لما اشتمل عليه ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم).

دار الجيل ـ بيروت، مكتبة المحتسب ـ عمان ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

(٢) F. Secret: G-Postel (ARABICA-IX) Paris 1962-P. 35

(٣) H. Laurens: aux sources de l'orientalisme, P. 5

الشرقية.[1] وهو أول كتاب عربي يضم معارف عن الشرق الإسلامي في شكل موسوعة معجَمية.

ان هذا المستشرق لم يرحل، كسابقيه، الى الشرق، ولكنه اعتمد في وضع كتابه على المصادر الشرقية الغزيرة التي كانت قد امتلأت بها خزائن أوروبا، فكان بذلك أول مستشرق يسعى الى تقديم صورة عن الشرق الإسلامي وحضارته، مستنطقاً النصوص الشرقية نفسها، وهكذا تصبح علاقة المستشرق بالشرق علاقة نصية لا عيانية. ولكن استنطاق النصوص عنده لم يكن بريئاً ولا سليماً، فقد كانت النزعة (الغربية الصليبية) تلقى بظلالها الكثيفة على كتابه. فهو قد قسم التاريخ الى نوعين: مقدس ومدنس (وكان اليهود والمسيحيون في الأول، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده.[2]

ويعتبر ديربيلو أول مستشرق أوروبي يعنى بالمتنبي.

لقد أصبحت (المكتبة الشرقية) معتمد كل أوروبي يهتم بالدراسات العربية الإسلامية. ولم يقف أثرها على المستشرقين دون سواهم، فقد صار كل من يطمح الى معرفة الشرق، يرى في كتاب ديربيلو ما يمكنه من تحقيق كثير مما يريد. وحسبنا أن نشير الى أن الأصل الأول لكتاب الأمثال Les Fables كان (المكتبة الشرقية). وقد كان لافونتين صديقاً لديربيلو.

ويستوقفنا هذا الغنى الذي أصبحت تزخر به عواصم أوروبا من كتب الشرق، الى درجة لم يعد معها مستشرق مثل ديربيلو بحاجة لشد الرحال الى ديار الشرق، من أجل وضع معجمه الضخم. فكيف كان وضع المكتبات الأوروبية في القرن السابع عشر؟.
اننا نقرأ في مقدمة فهرست دوسلان.[3] Le Baron M. G. de Slane (١٨٠١ ـ ١٨٧٨)، انه ما بين سنة ١٦٢٢ وسنة ١٦٤٥، لم نكن نجد في فهارس خزانة الملك غير اشارة الى تسع مخطوطات عربية فاذا بلغنا عام ١٦٧٧، وجدنا في الفهرس الذي وضعه ديبي P. Dippy وفي كراسة كتبت عام ١٦٨٢، اشارة الى ٨٩٧ مخطوطة عربية. وما يكاد القرن يشارف نهايته حتى تكون خزائن أهم مدن أوروبا قد اكتنزت بالمخطوطات العربية.

فكيف وقع هذا التحول في أقل من قرن من الزمان؟

---

(١) انظر مقدمة هذا البحث. ص. ٧.

(٢) أ. سعيد الاستشراق. ص. ٩٣.

(٣) De Slane: Catalogue des manuscrits arabes. Avertissement, par H. Z. imprimerie nationale-Paris 1883-1895

لقد تضافرت على ذلك التحول مجموعة من العوامل، أهمها اثنان:

١ ـ القرصنة الغربية: وقد كانت هذه القرصنة تتخذ وجوهاً شتى ساخرة أحياناً، متسترة أحياناً أخرى. ونحن نعلم أن خزانة السلطان المنصور السعدي التي آلت الى ولده زيدان، وقد كانت غنية بالمخطوطات، قد استولى عليها الاسبان في عرض البحر، لتستقر من بعد في خزائن اسبانيا، وفي دير الاسكوريال خاصة.

٢ ـ انهيار أوضاع المسلمين، وقد تجلى ذلك في مظاهر شتى، وكانت وراءه أسبابه الموضوعية، من ذلك الجهل، والزهد في الفضائل، ومن ذلك العوز والفاقة التي كانت تفرض فرضاً على بعض من تحت أيديهم تلك الكنوز، فيضطرون بسبب ذلك الى تلمس أسباب الرزق، ولو ببيع تلك النفائس والتفريط فيها.[١]

ان هذا التردي الحضاري الذي شهدته بلاد الإسلام، المتمثل في مظاهر كثيرة، منها الخواء الثقافي الذي جعل الناس يزهدون فيما تحت أيديهم من نفائس المخطوطات، وضمور الوازع الديني والخلقي، عند بعض الناس، وراء حجاب صفيق من الشهوات والتكالب على الدنيا، وضيق أسباب الرزق في وجه بعض من كان يوكل اليه حفظ تلك النفائس، بالاضافة الى النهم الغربي الذي سعى الى الارتواء بكل سبيل، كل ذلك كان وراء التحول الضخم الذي شهدناه يتحقق في زمن يسير، فاذا بخزائن الشرق تطير لتستقر في أوروبا، ولتكون أبواباً مشرعة يلج منها الاستشراق الى الشرق، من أجل فقهه ثم السيطرة عليه.

لم تكن فرنسا سباقة الى انشاء أول كرسي للغة العربية فحسب، ولكنها بادرت أيضاً الى أعمال أخرى تؤكد دورها الريادي في مجال الاستشراق. فأول مؤتمر عالمي للاستشراق عقد عام ١٨٧٣ في باريس.[٢]

---

(١) خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٣٨٩/١٩٦٩ ج ٦ ـ ص. ٩١ وما بعدها.

(٢) كانت المؤتمرات العالمية للمستشرقين كالتالي:

١ ـ باريس (١٨٧٣) ٢ ـ لندن (١٨٧٤) ٣ ـ سان بطرسبرج (١٨٧٦)

٤ ـ فلورنسا (١٨٧٨) ٥ ـ برلين (١٨٨١) ٦ ـ ليدن (١٨٨٣)

٧ ـ فينا (١٨٨٦) ٨ ـ ستوكهلم (١٨٩١) ٩ ـ لندن (١٨٩٢)

١٠ ـ جنيف (١٨٩٤) ١١ ـ باريس (١٨٩٧) ١٢ ـ روما (١٨٩٩) ١٣ ـ همبرج (١٩٠٠)

١٤ ـ الجزائر (١٩٠٥) وقد عقد فيها المؤتمر، لا باعتبارها عاصمة عربية ولكن باعتبارها قطعة من فرنسا =

وأول جمعية استشراقية هي (الجمعية الأسيوية)، وانشئت في باريس عام ١٨٢٢، ثم ظهرت في نفس السنة مجلتها (المجلة الآسيوية) Journal asiatique .

ولكن هذه الخطوات العلمية في ترسيخ الاستشراق، لا تغمط الدول الأخرى حقها، فربما كان لألمانيا مثلا في فترة من الفترات ما لم يكن لفرنسا، حتى صار الجمهور يعتقد أن الاستشراق إبداع ألماني محض، وكان اسم المستشرق يبعث صورة الاستاذ المحاضر في كوتنكن Privat-Docent الذي قام بنسخ المخطوطات السنسكريتية للخزانة الوطنية في باريس، أو بنقل أوراق البردي الى متحف اللوفر،[1] حتى لقد شهدت فرنسا في القرن الثامن عشر تقهقراً في الدراسات الشرقية فصار ينبغي السفر خارج فرنسا لتلقي العربية والعبرية والفارسية، وهو ما اضطر اليه أنكتيل دوبرون، على سبيل المثال.[2] ولم تنشط تلك الدراسات في فرنسا من جديد الا في القرن التاسع عشر، مع ظهور مستشرق كبير هو سلفستر دوساسي De Sacy الذي عرف بصبره الكبير وعلمه الغزير كيف يحول أنظار الدراسات الشرقية الى باريس، ويسترجع مجد فرنسا الاستشراقي.[3]

= ١٥ ـ كوبنهاجن (١٩٠٨)　　١٦ ـ أثينا (١٩١٢)　　١٧ ـ ؟　　١٨ ـ ؟
١٩ ـ روما (١٩٣٥)　　٢٠ ـ بروكسل (١٩٣٨)　　٢١ ـ باريس (١٩٤٨)
٢٢ ـ اسطنبول (١٩٥١)　　٢٣ ـ كمبردج (١٩٥٤)　　٢٤ ـ منشن ميونيخ (١٩٥٧)
٢٥ ـ موسكو (٦٢ ـ ١٩٦٣)　　٢٦ ـ دلهي الجديدة (١٩٦٤)　　٢٧ ـ آن اربون متشجن (١٩٦٧)
٢٨ ـ ؟　　٢٩ ـ باريس (١٩٧٣).

وقد استحدثت مؤتمرات أخرى، هي مؤتمرات المستعربين والمهتمين بالدراسات الإسلامية Congrés des Arabisants et Islamisants وعقد أول مؤتمر لهم في قرطبة عام ١٩٦٢، وفي عام ١٩٧٦ عقد المؤتمر الثامن بفرنسا/ ايكس ـ ان ـ بروفانس.

هذا وتجدر الاشارة الى (المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وشمال افريقيا) ولعله خلف ما كان يعرف، قبل، (مؤتمر المستشرقين العالميين). وهذا مما نبهني اليه فضيلة الدكتور عباس الجراري الذي حضر الدورة الثلاثين لهذا المؤتمر، بمكسكيو في غشت ١٩٧٦.

(١) Darmesteter: Essais orientaux, P. 3

(٢) R. Schwab: La renaissance orientale, P. 29

(٣) للتوسع في حياة دوساسي ودوره الاستشراقي، يراجع:

-Le Duc de Broglie, Eloge de Silvestre de Sacy.

(Mélanges de littérature orientale-De Sacy-Paris) PP. XXIV-XXX

-La renaissance orientale, PP. 47-48.

وسنرى كيف كان لهذا المستشرق أثر واضح على من عاصره ومن جاء بعده، من دولاكرانج حتى بلاشير، وربما ما يزال لأعماله على بعض المعاصرين سلطان. ومع ذلك فانه أصبح من الصعب أن نجمع كل مستشرقي فرنسا، من بوستل وديربلو حتى بلاشير وميكال، مروراً بدوساسي، على صعيد واحد، رؤية ومنهجا، اذ أصبح من المألوف الآن حتى في الدوائر الاستشراقية نفسها الحديث عن (استشراقات) لا عن (استشراق) واحد. وقد يكون الزمن عاملاً حاسماً في هذا التعدد، ولكنه قد ينتج أحياناً عن اختلاف التوجهات المعرفية والايديولوجية لدى المستشرقين.

ولعل من أقوى مظاهر التعدد دلالة، الانحراف بالمصطلح القديم الى مصطلحات مستحدثة. وعلى الرغم من أن الاستشراق، من بعض الوجوه ومع بعض الأعلام، صار ينحو نحواً يراه بعضهم يسير لصالح شعوب الشرق، الا أنه صار من الثابت أن حمولة لفظ (مستشرق) جعلت اللفظ نفسه غير مرغوب فيه، ولذلك صرنا نجد في الفترة الأخيرة عزوفاً عند المستشرقين عن هذا النعت، بل ويتنكرون له أحياناً.[1] فبعضهم يفضل لفظ (مستعرب Arabisant) وبعضهم يؤثر أن يطلق على نفسه لفظ (اسلامياتي Islamologue).

وحين نتساءل عن سر هذا التحول، قد يسبق الى الذهن أنه نزوع الى المنهج العلمي الذي يرتبط بما أصبحت عليه الاختصاصات من ضيق. فلقد كان من المستساغ مثلاً أن يطلق على المرء في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، أو حتى التاسع عشر، اسم (مستشرق) دون أن يتعارض ذلك مع مجال بحثه. لقد كان في وسع المستشرق، بل كان من واجبه، أن يقبل على دراسة اللغات الشرقية التي لم تكن تتجاوز في كثير من الأحيان - كما رأينا - العبرية واللغات الإسلامية الثلاث، فاذا هذه اللغات مفاتيح بيده يستطيع أن يفك بها مغاليق الحضارات التي تنتمي اليها تلك اللغات. ولكن الكشوفات المتعاقبة والتقدم العلمي جعلت العلوم تتشعب كثيراً وتتعقد تعقيداً صار معه من المستحيل - أو يكاد - على الفرد الفذ أن يحيط علماً بكل تلك الفروع والشعب، ومن هنا صار لزاماً أن ينشأ نوع من التخصص داخل حقل الاستشراق. فهذا يهتم بالحضارة الصينية، وذاك بالحضارة الفارسية، وذلك بالحضارة العربية، وهلم جرا. وهكذا يصبح الانصراف عن كلمة (مستشرق) ذا سند موضوعي

---

(١) من هؤلاء مثلاً أندريه ميكال. فحين جمعني معه لقاء في باريس، في دجنبر من عام ١٩٨٢ وأجريت على لساني ذكر الاستشراق، بادر الى القول: لست مستشرقاً.

بيد أن منهم من يذهب الى أبعد من ذلك ويرى أنه « لا يوجد استشراق، علم صينيات، علم ايرانيات الخ . . . توجد ميادين علمية (انضباطات علمية) معرّفة بموضوعها وبمسأليتها النوعية، كعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الأنثروبولوجيا أو الاثنولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ . . . يمكن أن تطبق على شعوب أو مناطق مختلفة، على عصر أو غيره، مع حساب خصائص هذه الشعوب أو المناطق، خصائص تلك العصور.[1]

كما أنه «لا يوجد شرق. توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة أو عابرة). كل دراسة مشتركة لكيان أو أكثر من هذه الكيانات يجب أن تبرز بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة. وهذه الخاصيات تترك دائماً خارج ذاتها خاصيات أخرى تبقى نوعية».[2]

ان التفسير السابق، على ما فيه من وجاهة، لا يؤيد الواقع تأييداً مطلقاً، فليس تشعب فروع الاستشراق وحده وراء العزوف عن لفظ (مستشرق) كما أن الميادين العلمية التي وسمها رودنسون بالانضباطات العلمية تتغير طبيعتها في أيدي أصحابها، حين يتغير المجال المدروس، وبذلك تصبح تلك العلوم في خدمة ايديولوجية الاستعمار.[3] ولذلك نرجح أن يكون السبب الحقيقي وراء الانصراف عن المصطلح القديم كونه أصبح في الغرب نفسه ذا حمولة تاريخية، معرفية وايديولوجية، مثقلة بما يجعله محل نفور: لقد أصبح مرتبطاً بالاستعمار، وما يتصل بالاستعمار من دلالات بشعة.[4]

اننا لن نفصل، خلال البحث، بين (المستشرق) و (المستعرب)، مع يقيننا أن كل مستعرب مستشرق وليس كل مستشرق مستعرباً.

---

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام. ٩٢.

(٢) نفسه: ٩٣.

(٣) ج. لكلرك: الانتروبولوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢، بيروت - ص. ٣١.

(٤) يقول بيريان تيرنر: «تتطلب نهاية الاستشراق هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي، والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)» ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤.

الفصل الثاني

المتنبي في أوروبا

«وما الخيل الا كالصديق قليلة ... وان كثرت في عين من لا يجرب
اذا لم تشاهد غير حسن شياتها ... وأعضائها فالحسن عنك مغيّب»[1]

ا ـ لعل تلمس بواعث الاهتمام بأبي الطيب المتنبي خاصة، والأدب العربي عامة، مما يساعد في فهم طبيعة الدراسات الاستشراقية ونتائجها. ونحن نستطيع البحث عن الأسباب استناداً الى الآثار، بيد أن مما يكون أكثر فائدة، الاهتمام بتلك الأسباب كما نطق بها أصحابها وسطروها في كتاباتهم.

ولعل الهدف يبدو علمياً خالصاً، ليس وراءه غير حب المعرفة، حين يتعلق الأمر بالآداب والفنون، أكثر مما لو كان الأمر متصلاً بالدين أو السياسة أو الاقتصاد. ولكن النصوص في كثير من الأحيان تنطق بغير ذلك.

يمكن القول بصفة عامة، ان الدراسة العربية في أوروبا كانت، في معظم الأحيان، وسيلة لا غاية: لقد كانت الجسر الموصل الى عالم التوراة. ومع ذلك فان انكباب بعض المستشرقين على دراسة العربية وآدابها، أدى في نهاية المطاف الى الوقوع في أسر اللغة الشاعرة.

لقد حدد بوستيل، المستشرق الأول، أربعة أسباب لتعلم العربية:[2]

١ ـ ان العربية لغة عالمية، ولذلك فهي تفتح لمن يتكلمها أبواب الاتصال بعدد

(١) البرقوقي: ١/٣٠٤.

(٢) في كتابه (النحو العربي) Grammatica Arabica الصادر في عام ١٥٣٩. وانظر في ذلك عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين ـ دار العلم للملايين ـ ط١ ـ ١٩٨٤ ص: ٨٧ ـ لويس يونغ: العرب وأوروبا ترجمة: ميشيل ازرق. دار الطليعة ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٧٩ ـ ص: ١٥.

كبير من الشعوب، من المغاربة والمصريين والشوام والفرس والاتراك والتّتار والهنود.

٢ ـ ان العربية مفتاح ادب غني وقد الفت بها مؤلفات عديدة جداً، مفيدة.

٣ ـ ان كتب الطب العربية أفضل المتوافر من الكتب حتى أنه لا يستطيع أحد الاستغناء عن وسائل العلاج التي ينصح بها الأطباء العرب.

٤ ـ ان العربية صالحة لمجادلة أعداء المسيحية. ان من يملك ناصية اللغة العربية «يستطيع ـ على حد زعمه ـ أن يبقر بطون أعداء الدين المسيحي بسيف الكتب (المقدسة) وأن ينفذ عقائده بواسطة عقائدهم هم، وأن يكون على اتصال بالأرض كلها عن طريق معرفة لغة واحدة». [١]

ولقد لاحظ لويس يونغ Lewis Young أن السببين الأولين حديثان[٢]، وهي ملاحظة ذكية تبين كيف أن بوستيل الذي لم يتخل عن الأسباب التقليدية للاستشراق، وأهمها «مجادلة أعداء الدين المسيحي»، يكتشف سببين آخرين، يجعلان من تعلم العربية غاية لذاتها، لما تشتمل عليه من أدب غني، أو قل: وسيلة وغاية في الوقت ذاته. وقد كان هذا الاعتراف قليلاً ما يرضى به المستشرقون طوال أربعة قرون.

وقد انتقد مارتينو Martino في العصر الحديث طغيان الدافع الديني الذي كثيراً ما انحرف بالدراسة عن مجرد الرغبة في المعرفة والاكتشاف، الى نوع من الحمى التي تسببها كراهية الغرب لعالم الإسلام.

ان ما أعطى الشرق الوسيط شكله ولونه، في نظر مارتينو، هو كراهية المسلم، والحرب المستمرة ضده بلا هوادة، والعنف الدهري الذي خرجت منه الحركة الصليبية. [٣]

ونحن نجد بعضهم يقدم لنا الاستشراق باعتباره مؤسسة علمية تسعى الى تصحيح الصورة المشوهة التي قدمها الجنود والمستعمرون الفرنسيون الأول عن العالم الإسلامي، وكذلك بعض الكتاب الذين لم يلتزموا الدقة في كتاباتهم، بسبب عدم معرفتهم الدقيقة بلسان العرب، مما نتج عنه تقديم صورة مشوهة كانت سبباً فيما صدر عن الغرب من أحكام قاسية على العالم الإسلامي. وانه ينبغي تصحيح هذه الصورة

---

(١) ع بدوي ـ المرجع المذكور.

(٢) العرب وأوروبا: ١٥.

(٣) L órient dans la littérature francaise, PP. 6-7

من خلال انتاج الأمة العربية الثقافي، ومن خلال شعرها الذي يعود الى العصر الوثني (= الجاهلي) والى ما بعد ظهور الإسلام.[١]

ويذكر كرادوفو Carra de Vaux ضرورة معرفة روح الشعوب العربية وماضيها وآدابها ومعتقداتها وعواطفها وأمجادها القديمة، وذلك ـ عنده ـ مرتبط برسالة الاستشراق الذي صار شديد الفعالية، متجاوزاً أسلوب دير بيلو المعجمي: «اننا لا نقدم الى القارىء مجرد كتب بأسمائها وعناوينها: اننا نقدم شيئاً حياً، شخوصاً، ونماذج، وأفكاراً، وأمزجة».[٢]

انه عمل انتقائي لا يرمي الى عرض صورة واسعة للموضوع بقدر ما يرمي الى عرض نظرة نقدية للموضوع المطروح. وتتمثل طبيعة هذا العمل الانتقائي، في وعي كارادوفو، بأنه يقدم لقارئه قمم الحضارة الإسلامية، هذه القمم التي تمثل خلاصة الحضارة وروحها، ومن تلك القمم أبو الطيب المتنبي. وقد يبدو أن في هذا التحول المنهجي تغيراً في الرؤية، لولا أنه صادفنا دعوة صريحة إلى الارتقاء بالشعوب الشرقية الى الأزمنة الحديثة عن طريق دمجها في حضارة الغرب التي «لها وحدها القدرة على تفتيح العقول ولمس القلوب»[٣] والى أن يحمل الفرنسيون معهم «عبقرية عرقهم».[٤]

لم يقف الأمر عند ضرورة فهم شعوب الشرق، قبل امتلاكها، بل لقد أصبح فهم الغرب نفسه لا يمر الا عبر فهم الشرق.

انه من أجل القيام بالمهمة الرسالية للغرب داخل بلاد الإسلام، ينبغي فهم الرسالة الأزلية (للكتاب المقدس). وفهم (الكتاب المقدس) يقتضي اتقان العبرية. ولكن هذه اللغة بعدت أصولها ولم يعد من الممكن فهمها والغوص في بحارها الا بواسطة لغة أخرى، تنتمي الى نفس الفصيلة اللغوية وهذه اللغة هي العربية، وهي «لغة غنية، رفيعة، حلوة الوقع على السمع»[٥] ولكن الأهم من ذلك أنها «لغة ضرورية جداً في نقد الكتابات المقدسة»[٦] ومع ذلك فان فئة من المستشرقين بقيت تنظر الى

---

(١) L. Machuel: Les auteurs arabes, avec une introduction (Pages choisies de grands écrivains). Paris 1912, P V

(٢) Les penseurs de l Íslam, Paris 1921, T. I, PP. V-VII.

(٣)، (٤) L. Machuel, OP. cit, XXVII

(٥)، (٦) Humbert: Anthologie. P. IX

العربية نظرتها إلى لغة ميتة[1] مما أدى الى كثير من النتائج الوهمية.

ويبدو أن الفائدة من وراء دراسة العربية كانت قد أصبحت محط جدل في القرن التاسع عشر، مما جعل طائفة من المستشرقين تتصدى لحملات التشكيك في أهمية تلك الدراسات.

ويكفي أن نذكر أن دوساسي عالج هذه القضية مراراً، مما يدل على أن هذا المجال الذي اجتهد هذا المستشرق في ترسيخه وتوطيد دعائمه لما يزيد على ستين سنة، بمحاضراته وكتبه ومقالاته، قد بدأ يتزعزع تحت ضربات المتشككين، أو لعله لم يكن قد رسخ بعد، وقد ظنه دوساسي ثابت الأركان.

لقد ظل هذا المستشرق يؤكد أن مجد فرنسا الحقيقي لا يكمن في الأدب العبري ولا السرياني، وانما يكمن في الأدب العربي.
صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى قدمت، قبل القرن التاسع عشر، أكثر مما قدمت فرنسا، ولكن لذلك أسبابه الموضوعية التي منها عدم امتلاك فرنسا ـ آنذاك ـ غير مطبعة عربية واحدة، هي المطبعة الملكية بباريس.[2]

وعندما اضطر رايسكه، في نشره معلقة طرفة، الى تمهيد يبرر اختياره ويبرز ثمرة الاهتمام بالشعر العربي، كان مما ذكره أنه وجد نفسه مدفوعاً الى الحقل، لأنه كان يفقد تماماً المعارف الأساسية للاقتراب من موضوع تاريخي، مع اعترافه أن العرب لا يعرفون في شعرهم الاخلاص الذي هو جوهر الشعر!

وقد تساءل دوساسي عما اذا كان رايسكه جاداً عندما عبر عن هذا الرأي المضاد للشعر العربي. ان كلام رايسكه نفسه يجعلنا نشك في هذا، فقد عاد الى مبدأ أكثر منطقية، وهو أنه لا ينبغي لفظ ما كرسه اعجاب قرون طويلة، ولا اطراء ما هو بالطبع جدير بالازراء، وانه عندما يراد اخراج آثار أمة ما من ظلمات النسيان ودراستها ووصفها بتفصيل، فان العدل لا يرضى الا أن نحكم عليها مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التي أنتجتها، وما يتعلق بالشعب المنتسبة اليه تلك الآثار من أمزجة وعبقرية وعادات.[3]

(١) Martino: OP. cit. 133. Laurens: OP. cit. 34.

(٢) Langues et littératures orientales. (Rapport historique sur les progrés de l'histoire et de la littérature ancienne). Rédigé par. M. Dacierimp. impériale-Paris-1810. PP. 110-111

(٣) De l'utilite de l'etude de la poésie arabe, extrait du (journal-asiatique) Paris, 1826.
وقد قرىء البحث في الجلسة العامة للجمعية الأسيوية بتاريخ ٢٧ أبريل ١٨٢٦.

ويقرر دوساسي أن رايسكه بقدر ما يوفق في التنظير، لا يسلم له في أمور الذوق. والفوائد المرجو تحقيقها من دراسة آثار العبقرية الشعرية للأمة العربية لا تنكر، اذ ان تلك الـدراسـات ليست عقيمة ولا غير ذات قيمة، كما يتصور القادحون، وان هذا الميدان ما يزال بكـراً بحيث ينبغي تشجيع جهود الرجال الذين نذروا أنفسهم لهذا الفرع من الآداب الشرقية، ولذلك فهو يركز حديثه على الشعر العربي دون سواه. يقول: «حين الحديث عن الثمار المرجوة من دراسة الشعر العربي، أفترض أولاً أنه لا ينبغي أن نطالب هذا الشعر بأكثر مما نرجوه من الشعر اللاتيني أو اليوناني، وانه في المقام الثاني، لا يصح أن ندرج فيه غير الآثار الشعرية حقاً. . . من الممكن نشر بعض الكتب، كألفية ابن مالك، وملحة الأعراب للحريري: بيد أن ذلك سيكون من الوجهة النظرية فحسب». (١)

ان من الأمور التي تحمل على دراسة الشعر العربي أموراً عامة، يمكن تطبيقها على آداب كل الشعوب، وأموراً خاصة، مستمدة من طبيعة تاريخ الأمة العربية.

أما الأولى، فيمكن اختصارها في أمر واحد، وهو أنه من أجل معرفة لغة ما عندما نجعل من هذه المعرفة هدفاً وحيداً، ينبغي معانقة هذه اللغة في اتساعها، وهذا لا يعني أنه ينبغي امتلاك كل الأساليب التقنية للفنون والعلوم، التي ينحصر استعمالها - حتى بالنسبة للغة التي نتكلمها منذ الطفولة - في نطاق ضيق من الناس الذين نذروا أنفسهم لهذه الدراسات خاصة، ولكنه يعني - في مدلوله الحقيقي - الا يكون الدارس غريبـاً عن أي شكل من أشكال الخطاب، ولا أي تعبير من التعابير التي يستعملها الكتاب والشعراء الذين يمثلون أدب تلك اللغة.

وهـل يجـرؤ أحـد أن يزهـو بامتـلاك ناصية اللسـان اليوناني، اذا لم يكن قرأ لاهوميروس، ولاسوفوكول، ولا آشيل، ولا بندار؟

وهل يعتبر عالماً بلغة الأدب الايطالي من لا يستطيع تذوق بترارك Petrarque، ولوتاس Le tasse وأريوست Arioste؟

وكلما اختلفت اللغة الشعرية عن لغة النثر، عند أمة ما، كانت دراسة الشعر أساسية لكل من يرجو تحصيل معرفة جيدة بتلك اللغة. (٢)

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

وأما الأمور الخاصة بالشعر العربي فأولها أنه لا يوجد، من العصر الجاهلي حتى القرن الثاني الهجري، أي أثر تاريخي قادر على تعريفنا بحضارة العرب وآرائهم وأحكامهم وقوانينهم وسياستهم وأخيراً بنظام دولتهم ومجتمعهم، غير الأشعار التي انحدرت الينا من تلك العصور القديمة، وغير الأمثال، والآثار ـ المتفاوتة في تلبية حاجاتنا ـ التي احتفظ لنا بها المفسرون الأول للقرآن الكريم، والنحاة الذين كرسوا جهودهم لشرح تلك الأشعار القديمة، أوللبحث عن أصول تلك الأمثال. . لقد كانت قصائد الشعر هي التي تسعفنا في اضاءة الجوانب المظلمة من ذلك التاريخ العتيق.

وان الذي يريد أن يرتقي الى أصل الشعوب، وأن يعيد صياغة التاريخ. ليأسف لكون تلك الآثار القديمة للأدب العربي، التي هي حطام ثقافة متقدمة أكثر مما نظن، لم يصل الينا معظمها.[1]

واذا كان هذا الأمر الأول، يجعل دراسة الشعر وسيلة لفهم التاريخ فقد ثنى دوساسي بأمر يجعل دراسة الشعر غاية في ذاته، حين قال: «حتى الآن، كنت أتحدث، وكأن الشعر العربي لا يستحق أن يصبح لذاته موضوع دراسة مستقلة، ويمكن أن يعتقد، بتجاوزي العيوب التي أخذت على الشعر العربي، انني أقف ملتمساً له الشفقة نظراً للخدمات التي يمكن أن يقدمها لعلم التاريخ.

انني أبعد ما أكون عن مثل هذا الظن. . . وانني أقول في حماسة وثقة: ان الشعر العربي لا يملك حقوقاً أقل (من الشعر اليوناني واللاتيني) لتطبيق مواهب أولئك الذين اختاروا الأدب الشرقي، ليكون لهم شأن في خدمة عصرهم. انني لا أقوم هنا بمقارنة بين شعراء الجزيرة العربية وشعراء أوروبا الوثنية. . . انني أكتفي بأن أجد في هذا وذاك، على السواء، تطبيقاً اجرائياً نافعاً للذكاء، ومفاهيم نبيلة تسمو بالروح، ومشاعر حية تحرك الخيال بقوة، وتعابير حقيقية تجعل أحاسيسي في انسجام مع أحاسيس الشاعر. ومن يستطيع أن يحرم كثيراً من شعراء العربية هذه الصفات العظيمة، اذا كان قد قرأ، ولو الكتاب الرفيع الذي وضعه جونز W. Jones[2] واذا كان قد صار مألوفاً لديه، ولو بسبيل الترجمة، تلك الأشعار الشهيرة التي نظمت على عهد الرسول (ﷺ) أو قبل ذلك بأعوام قليلة، حيث تتنفس كل المشاعر العظيمة للروح النبيلة والأبية للعربي

---

(١) Ibid.

(٢) لعل مؤلف جونز الذي يشير اليه دوساسي هو كتابه عن (المعلقات السبع) متناً وترجمة. (راجع: العقيقي ٢/٤٧ ـ ٤٨).

الحر وحيث معالم الجمال الصارخة، المنتشرة في الطبيعة، لم يستنفذها امتزاجها بالأفكار التي هي أقرب الى الرقة منها الى الخشونة، والأساليب الأقرب الى الخيال المبدع منها الى الحقيقة». (١)

وبعدما يدعونا دوساسي الى التحقق من صدق قوله، بقراءة المعلقات وقصائد الشنفري والأعشى وكعب بن زهير، من الجاهليين، والمتنبي وأبي العلاء والطغرائي والبوصيري، من الإسلاميين، يشير الى ان هناك عيوباً تسري بنصيب متفاوت الى أولئك الشعراء، فتسيء الى روح الشعر العربي. «ولكن أيستلزم اعترافنا بهذه الحقيقة انكار جملة من المحاسن الحقيقية؟ ومنذ متى جاز لنا أن نحكم على الشعراء الذين ظلوا دون مرتبة هوميروس وفيرجيل، أو الخطباء الذين لم يدركوا شهرة ديموستينوس Demosthenes وشيشرون Ciceron بالنسيان؟»(٢)

ثم أنه يدعو، بعد هذا، الى ضرورة قراءة الشعر العربي في أصوله باللغة التي نظم بها، لأن من شأن كل ترجمة للشعر أن تحجب حقائق الجمال، وتمنع من التقدير الحقيقي لذلك الشعر. أكان دوساسي مقتنعاً بما يقول، في دفاعه عن الشعر العربي، أم أنه كان يدافع عن مركزه، باعتباره أستاذاً للعربية؟

ان هذا السؤال نابع من أن هذا المستشرق، بعدما قرر ضرورة دراسة الشعر العربي لذاته، عاد ليقرر فائدة عملية من ذلك: «أعني الضوء الذي يلقيه الشعر العربي على شعر آخر، الهي في مصدره، رفيع كالسماء التي يستمد منها أصله، ولكنه انساني في توجهاته، ما دام مكرساً لتعليمنا، واعادة تشكيل عاداتنا، والسمو بأرواحنا نحو خالقنا جميعاً، وتلقيننا خشية أحكامه، والاعتراف بآلائه، والثقة في طبيعته الأبوية (؟)، وأخيراً كان يعلمنا الانتصار، عن طريق المشاعر القدسية والنبيلة، على بهارج الشهوات الكاذبة، وأوهام الكبرياء الجاذبة، وكل الجهود المكونة من ضلال الروح وتشوهات الفؤاد.

فاذا كان لدراسة الشعر العربي أن تساعدنا ـ كما نظن ـ على الغوص عميقاً في خبايا شعر صهيون القديم، واذا كنا ـ بواسطته ـ سنرفع بعض الكلمات التي تجعلنا أقل استجابة لأناشيد عيسو Isaie . . . وألوان حزقيال Ezechiel العبقرية والرائعة، وأنات أيوب Job المريرة، وتعبيراته الحية عن براءته الثابتة، والحان مزاهير داود David المتنوعة

(١) OP. cit. 14.

(٢) Ibid. P. 15

جداً، والرفيعة والمؤثرة جداً، أفيمكن بعد ذلك أن نظل مصرين على القول بأنه ينبغي قرع السن ندماً على الجهود المبذولة من أجل تحصيل معرفة، كان لها الفضل في تمكننا من كل هذه النتائج؟.(١)

ان هذه النظرة المازجة ما بين حب اكتشاف عالم الشرق المجهول وبين الاحتفاظ بالمركزية التي تجعل الغرب أصل الحضارات واليه ينبغي أن يؤول كل انجاز حضاري، قد اخترقت الزمن لتسري الى عامة مفكري الغرب. وهكذا نجد ناقداً فرنسياً يقول:

«ينبغي للفرنسيين أن يتوصلوا الى معرفة وتقدير الآداب الأجنبية، بدون أن يصدموا اذا رأوها لا تنطبق أبداً على ذوقنا المحدود... وهكذا يضاف ذوقنا الى العبقرية الأجنبية التي هي على شيء من الهمجية».(٢)

لقد رأينا كيف كان من خصائص المستشرق، الى مطلع القرن الثامن عشر، الاحاطة بالدراسات الشرقية التي كانت آنذاك ضيقة ومحدودة، ولكن الوضع تغير مع القرن التاسع عشر تغيراً ملحوظاً، واذا كان بعض الأعلام مثل، دوساسي ظل على منهجه الموسوعي، في الاهتمام بالآداب والفلسفات والتاريخ والنحل والمذهبية، فان هذا الاتجاه بدأ يتراجع فاسحاً المجال لتيار جديد، يدعو الى التخصص، كما يدعو الى الانتقاء. ولكن هذا الاختيار كان ينبغي أن يجد له سنداً منطقياً أو ـ على الأقل ـ مقبولاً لدى الجمهور المهتم، ولذلك شرعت طائفة من المستشرقين في شن هجوم ضد الدراسات التي تنصب على الجوانب الفنية والجمالية من الشرق، معلنة أنه ينبغي تخطي شرق ـ (ألف ليلة وليلة) بحثاً عن الشرق العالم، أو الشرق (الناقل) علوم الحضارات العتيقة، من أجل وصل حاضر الغرب بماضيه، ولو عن طريق هؤلاء الوسطاء.

وقد آتت هذه الحملة أكلها حين تصدى المهتمون بالآداب والفنون ليثبتوا أن دراساتهم لا تخلو من الفوائد (المادية) التي يمكن أن تفيد الغرب في بنائه الحضاري. وقد تنازعت هذه الطائفة نزعتان:

---

(١) Ibid. 21

(٢) فيليب فان تيغم: المذاهب الأدبية الكبرى ـ ترجمة ـ فريد انطونيوس، منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط٤. ١٩٦٧ ـ ص. ١٨٤.

ـ نزعة تستجيب للهواجس الداخلية التي ترى أن (الأدب الشرقي) جدير بأن يدرس لذاته، وأن من شأن ذلك أن يسهم في تهذيب الذوق الأدبي الغربي وتنميته، دون أن نفقده خصائصه، ما دامت الآداب تتضمن جوانب انسانية مشتركة، لا تستطيع المميزات المحلية محوها أو الغاءها.

ـ ونزعة تخضع لشرط التحدي والاستجابة، فتقف موقفاً دفاعياً ترجو من ورائه التدليل على أن دراسة الآداب الشرقية لا تقل أهمية ولا فائدة من دراسة فلسفات الشرق وتاريخه وعلومه المختلفة، وأن هذه الآداب قد تكون، في كثير من الأحيان، أصدق وأقوى تعبيراً عن روح الحضارة الشرقية، وعادات وأخلاق وأمزجة الأمم المنضوية تحت لواء الحضارة.

بيد أن طابعاً مشتركاً يجمع بين النزعتين، اذ أنه حتى بالنسبة لتلك الطائفة المتحمسة لآداب الشرق، فإن تلك الحماسة تجد متكأ لها من خلال الحضارة الغربية نفسها، وقصارى الأمر في نهاية المطاف أن نعجب من وجود هوميروس أو فيرجيل تحت خيمة عربية.[١] وقد لاحظ أ. سعيد أن دوساسي «دافع عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على اثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يتذوق ويقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات».[٢]

أو كان ذلك هو حال المستشرقين مع المتنبي؟

٢ ـ ان اعتراضات المعترضين، الذين يمثل شولز F. E. Schulz[٣] نموذجاً صارخاً لهم، تتمثل في أن الناس ينتظرون بفارغ الصبر حصيلة غنية من المعارف أكثر فائدة، وأشد تنوعاً. لذلك لا ينبغي أن نملأ هذا الانتظار بمزيد من أشعار العرب والفرس.

---

(١) V. HUGO: Les orientales, P. 428.

(٢) الاستشراق: ١٤٩.

(٣) اهتم هذا المستشرق بابن خلدون خاصة، ونشر عام ١٨٢٥ مقالاً عن (كتاب ابن خلدون، تاريخاً ونقداً). ويعتبر هذا المقال مثالاً للتيار الاستشراقي الداعي الى صرف النظر عن (اللغو الشرقي) المتمثل في الشعر، الى الجانب العلمي من حضارة الشرق الذي من شأنه أن يساعد الغرب على أن يجد حلاً لبعض القضايا المهمة المتعلقة بالطبيعة وتاريخ الانسان.

ان هنـاك ركاماً من الطبعات والترجمات والشروح المخصصة للشعر ولا ينبغي لبريق الشعر الشرقي أن يعمي أبصار معجبيه الأوروبيين، فيصبح بيت للمتنبي أنفس من النثر البسيط لهذا أو ذاك من الفلاسفة أو المؤرخين العرب أو الفرس.

ان (مبالغات المتنبي) لا تساعدنا فيما نريده من جعل الجمهور في موقع يمكنه من أن يتذوق عبقرية العرب الخالدة، وأن يفهم بعمق روح هذا الشعب (قاهر العالم وناقل العلوم).

ان المستشرقين المهتمين بالمتنبي، والشعر الشرقي عموماً، لا يكتفون ـ في نظر شولـز ـ بالتـوجـه نحو هذا الشعر فقط، بل نحو تجميله أو تشويهه (مما يعني شيئاً واحداً)، ليناظر الطريقة الأوروبية، وهذا عمل مضر بالآداب الشرقية، وهو في الوقت ذاته كان قد أسهم في تكوين رأي أكثر خطأ عنه، بين جمهور منصف غير جائر.

ثم ان هذه المنظومات (العجائبية) التي يمثلها شعر المتنبي. لا تقدم لنا معطيات، موضوعية تساعد على ايجاد حل لقضية واحدة من القضايا الأساسية الكثيرة المتعلقة بتاريخ الانسان والطبيعة.

وقد تصدى دولاكرانج أحد المهتمين بالمتنبي، لمقال شولز وتتبع آراءه، عاملاً على نقضها عروة عروة.[1]

ويمكن تلخيص ملاحظات دولاكرانج فيما يلي:

ان القول بأن أشعار المتنبي، وحافظ وسواهما تحجب أبصار العلماء عن النثر الفني للفلاسفةوالمؤرخين، بحاجة الى دليل.

ألأن المستشـرقين، اذ يرغبون في التعريف بجانب من حضارة الشرق، يصير عليهم لزاماً ألا يدعوا شيئاً من تلك الحضارة الا نشروه؟

أيقوم اهتمامهم بالشعر دليلاً على تفضيلهم الشعر على الفلسفة والتاريخ؟ وهل

(١) De Lagrange: Défense de la poésie orientale, ou réplique a un passage. Paris, 1826.

وقد قرىء هذا المقال بتاريخ ٢ يناير ١٨٢٦ في جلسة بالجمعية الآسيوية وكان مما قاله دولكرانج:

«إذا كان بعضهم سيظن أني ما كتبت بضغط خارجي فإنه مخطىء. إن الرأي الذي أسوقه هو في العمق نفس الرأي الذي أعلنته عندما شرحت فيدر و كونيوس نيبوس. انني بالمناسبة لا أنتمي إلى أي حزب. فإن كان فيما سأكتب شيء مذموم، فلينسب إلي، وإذا كان فيه ما هو جدير بالحمد فالي فليسند».

يقوم الاهتمام بهومروس مثلاً دليلاً على أنه أفضل من هيرودوتس أو أفلاطون؟ ان من طبيعة الشعر أنه أكثر صدقاً في التعبير عن طبائع الأمم وعبقريتها وأمزجتها وأساليب تفكيرها. صحيح أن كثيراً من الشعر، ومن الكتابة الفنية العربية والفارسية، مليء بالزخرفة والتلاعب بالكلمات، مما يصدم الذوق الغربي، الا أن الأمر يتعلق بضرورة التعريف بالذوق والفكر وأسلوب الكتابة عند العرب والفرس. ان من شأن تلك الأشعار المنشورة أن تلبي الفضول المتسائل: «أليس للعرب والفرس أنماط مختلفة من الشعر؟ اذن فأرونا شيئاً آخر جديداً».

وقد يعترض معترض قائلاً: ان اعجاب بعض العلماء بالشعر والأدب الشرقيين، يمنعه من الانتباه الى موضوعات أخرى أشد خطورة وأجل فائدة. وهنا ينبغي التذكير بأعمال المستشرقين من أمثال شولتنز Schultens ورايسكه Reiske وبوكوك E. Pococke وجونز W. Jones وهامر Hammer وفرايتغ Freitag ، ودوساسي خاصة، الذين لم تكن أعمالهم لتفصل بين الشعر والتاريخ.

أما القول بأن المعلقات ومبالغات المتنبي وغزليات حافظ لا تساعد على فهم «روح الشرق» فهو يوهم القارىء الذي ليس له اطلاع على حقيقة الأدب الشرقي، ان هناك فعلاً أشياء جديرة بالاهتمام غير أشعار العرب والفرس. وأما تسمية ذلك الشعر، شعر المتنبي وحافظ وسواهما، «منظومات عجابية»، و «مفاهيم خرافية»، دون أي تلطف أو تمييز، ودونما استناد في اطلاق هذا الحكم إلى ركن شديد، فيدل منطقياً اما على عدم قراءة هذا الشعر، واما على عدم تذوق الشعر وفهمه اطلاقاً.

ان هذه الأشعار ليست أكثر غرابة من فاوست Faust وكتس البرلشنكي Goetz de Berlichingen اللذين لا تتحدث ألمانيا كلها عنهما الا باعجاب.

ان رسالة الشعراء الأساسية، آسيويين كانوا أم أوروبيين، هي التحرك بقوة في مجالين حيويين جداً لدى معظم الناس وهما: الفكر والخيال. انه لا ينبغي أن نبحث لدى الشعراء حلاً لقضايا الانسان الكبرى، على الرغم من أن للشعراء، كالفلاسفة والمؤرخين، آراءهم المتعلقة بهذه القضايا الكبرى.

وأخيراً يدعو دولاكرانج صاحبه شولز الى ألا يحيد في كتابته عن هدفه، وألا يقارن بين نثر ابن خلدون وشعر المتنبي، لأن الجمهور لا يعرف ولن يعرف أبداً، ما نثر هذا ولا شعر ذاك، لذلك فهو مدعو الى أن لا يحتقر أعمالاً قيمة تخالف ذوقه، وان من

شروط العالم أن يهتم بما يتضمنه أثر ما، أكثر مما يهتم بما ينبغي أن يتضمنه ذلك الأثر.

لقد كان العرب دائماً يقدسون الشعر، ولذلك لا ينبغي أن نشغل أنفسنا بضجيج غزواتهم فقط بل لا بد من أن نضع تحت أبصارنا كثيراً من شعرائهم وكتابهم، كي نزداد معرفة بفكر هذا الشعب وعبقريته ولغته التي هي (أكثر لغات آسيا غنى وعبقرية على الاطلاق).

ان أشعار أبي الطيب ليست عديمة القيمة، لمعرفة قسم من تاريخ الشرق، وليست مبالغاته مما ينبغي أن يفاجئنا، فنحن ان لم نجد ما يماثلها من المبالغات عند الشعراء الأوروبيين المعدودين أكثر الشعراء حكمة، وجدنا مبالغات موازية، بل اننا غالباً ما نجد عندهم من المبالغات ما لو ترجم باخلاص الى العربية أو الفارسية، اذن لجعلت شعوب هاتين اللغتين تتولى بكل تأكيد دونها استهجاناً. ثم إن مبالغات أبي الطيب ليست من الكثرة بحيث يراد لها أن تكون، كما أنها ليست جميعاً قبيحة الى الدرجة التي تخنق آيات الجمال الحقيقية التي ينطوي عليها ديوانه.

فان يكن، من بين العلماء الذين يقرأون شعره ويدرسونه، من يرفعه الى مقام النجوم، ويعجب به، اعجاباً يحجب عنه كل نقيصة، فانه لعديم الذوق، ولا يتمتع بشيء من أنواره. ولكن لا ينبغي ـ في الوقت ذاته ـ لأولئك الذين لا يحبون أبا الطيب ولا يستمتعون بشعره، ألا يروا عنده غير المبالغات، مستمتعين بانكار مزاياه.

وهكذا يتبين أن سر العناية بالمتنبي في القرن التاسع عشر، كما ظهرت من خلال نصوص دوساسي ودولاكرانج خاصة، يتصل بمجموعة من الأهداف، منها أن هذه العناية جزء من العناية بالشعر العربي الذي لا تتم الاحاطة بالحضارة الإنسانية الا بالاعتناء به. ودراسة الأدب العربي، كدراسة الآداب الأجنبية الأخرى، تعمل على صقل الذوق الأوروبي وتهذيبه. ثم ان الشعر العربي يساعد على فهم روح الحضارة العربية وفقه تاريخها وأخلاقها وعاداتها، ولا يمكن الاهتمام بالشعر العالمي، دون أن يكون للشعر العربي نصيب وافر منه، لأنه شعر يتضمن ثلاث خصائص متميزة: القوة والسمو والأصالة.[1] وشعر أبي الطيب هو عصارة الحضارة العربية، وهو يحمل ـ اضافة الى قيمته الفنية ـ جوانب تاريخية وفلسفية مهمة لا يجوز التغاضي عنها، دون

---

(١) De lagrange: OP. cit.

أن ننسى أنه يمتلك من الخصائص الجمالية ما يجعله جدير بأن يدرس لذاته.

وقد أعاد الاستشراق المعاصر طرح الأسئلة المتعلقة بالفائدة المرجوة من وراء الاهتمام بالمتنبي، وبالشعر العربي عامة، وهو شعر «تناقض أسسه كل مفاهيمنا (نحن الغربيين) وتصدم صنعته الفنية أذواقنا وعاداتنا، وهي لا تقبل عادة إلا في لغتها نفسها.[1].

وواضح أن هذا الطرح الذي يجرد الآداب من صفاتها الانسانية يمثل تخلفاً، قياساً الى نظرة القرن التاسع عشر التي كانت ترى ضرورة قدر النص الأدبي لذاته، بغض النظر عن البلد الذي أنبته أو الشعب الذي أبدعه، مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة والأمكنة التي نشأت فيها تلك الآداب. لا بد من الكشف عن الخصائص الجمالية والفكرية للنص المدروس دون أن تحجبنا عن الحق رؤية ما، قد لا تنبع من طبيعة الابداع ذاته.[2]

ومع ذلك فنحن نستطيع التمييز، بالنسبة لمستشرقي القرن العشرين أيضاً، بين فئة لا يمكن أن يكون اقبالها على العربية وآدابها خالصاً لوجه تلك الآداب، ما دامت ترى أنه «لكي تقرأ نصاً عربياً سليماً ينبغي فهمه، ولكن من أجل فهمه ينبغي قراءته قراءة سليمة، وهكذا نجد أنفسنا داخل حلقة مفرغة».[3] وبين فئة أخرى ترى أن الاستشراق لم يكد يتجاوز حد الاحياء والاستصلاح، وأنه ينبغي تجديد وسائل دراستنا للأدب العربي الذي «لعله أغنى الآداب العالمية».[4] وخلافاً للآداب الأخرى، فاننا ازاء الأدب العربي «يمكن القول: ان النثر، حتى عندما يمشي، تظن أنه يرقص».[5]

ان القضية فيما يرى بلاشير «تكمن في معرفة ما اذا كان لنا ـ معشر الغربيين ـ الازورار عن هذا الشعر (العربي) القديم، بدعوى أننا ندرك جوهره ادراكاً سيئاً. انني أعتقد شخصياً ـ يقول بلاشير ـ أن هذا الفهم مليء بالمخاطر. والحق أن انتاجاً فنياً

---

(١) Blachére: Vue d énsemble sur la poëtique classique des Arabes.
extrait de la revue des Etudes Sémitiques, 1938, 1.

(٢) De La grange: OP. cit.

(٣) C. Pellat: langue et littérature arabes. A. Collin 1970-P. 30

(٤) G. Wite: littérature arabe. P. 856

(٥) E. Dermenghem: les plus beaux textes arabes-Paris 1951, P. 6
Gaston Wiet (1887 — 1971), Revue des Etudeo Islamiques Tome XXXIX (1971),PP. 205-207.

يحتل تلك المكانة العالمية في ثقافة أجيال كثيرة، يشكل ـ دون أدنى شك ـ عنصراً أساسياً من عناصر الحضارة. انه ينبغي اذن أن يهتم به المؤرخ، كما يهتم بالهندسة المعمارية والفنون الأخرى. أيكون من المبالغة القول ان دراسة هذا الشعر العربي القديم مهم لمعرفة الشرق الوسيط، تماماً كدراسة آثار القاهرة أو قرطبة»؟[١]

معرفة الشرق، ذلك هو الهدف الذي كلما تنوسي عاد ليطل من جديد، ليحتضن المستشرق الشرق «ويعرضه لتحليل متقص متعاطف، أحياناً لكنه أبداً مسيطر». [٢]

ومع ذلك فنحن نستطيع أن نرى، بالاضافة الى هذا الاتجاه الذي ينظر الى الشعر العربي بميزان التاريخ، أي بميزان ما يقدمه لنا من معرفة تاريخية عن العرب وحضارتهم، اتجاهاً آخر يرى أن الشعب العربي كان يعيش «بالماء والشعر» ولذلك ينبغي الاهتمام بذلك الشعر الذي ساعد الناس على احتمال متاعب الحياة، وأعطى كل واحد قسطاً من السعادة التي كان جميع الناس بحاجة اليها. [٣] ولذلك فـ «ان هدفنا متواضع، فنحن نريد أن نجعل القراء يحسون بأحد جوانب هذا الأدب، ان لم نسع الى جعله محبوباً». [٤] ذلك «بأن عيون الشعر العربي تمثل تراثاً ثقافياً قيمته تهم الانسانية بكاملها. انها موئل أخوة لا غنى عنها، وشهادة تفاهم وسلام». [٥]

وهكذا يضاف الى عامل اشباع الرغبة في معرفة كنوز الشرق، عامل اغناء اللغة (أو اللغات) الأوروبية بصورة مشعة، وتعابير قوية وشاعرية يتضمنها الشعر العربي.

٣ـ لقد وجد أبو الطيب لنفسه مكاناً بارزاً بين الدراسات الشرقية المنظمة في أوروبا، منذ انطلقت هذه الدراسات مع (المكتبة الشرقية) لديربيلو.

ونستطيع تبين مظاهر العناية بأبي الطيب من خلال ثلاثة محاور هي:

- دراسة حياة أبي الطيب وشعره.
- العناية بديوانه، شروحاً واختيارات.
- ترجمة شعره.

---

(١) Vue d énsemble: 18

(٢) أ. سعيد: الاستشراق. ٨٧.

(٣) G. Wiet: lecon inaugurale, faite le mardi 4 décembre 1951, au collége de Fance. PP. 30-31.

(٤) Ibid.

(٥) R. Khawam: la poésie arabe, des origines a nos jours. Marabout université-Verviers (belgique) 1967. P. 29.

أولاً: الدراسة.

من أقـدم ما نجـده في ذلك الفصل الذي عقده ديربيلو B. dherbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) في (المكتبة الشرقية)[1] للمتنبي. وقد قدم فيه، لأول مرة في أوروبا، ترجمة مختصرة للشاعر، عرض فيها لنسبه وقبيلته ولقبه، كما عرض لما نسب اليه من ادعاء النبوة، ثم سجنه وتوبته، وعلاقته بحكام عصره من سيف الدولة حتى عضد الدولة، ثم أشار الى مقتله على يد بني أسد.

وقد خص ديوان الشاعر باشارة موجزة.

كان علينا أن ننتظر قرابة قرن من الزمان، بعد ديربيلو، حتى يظهر سلفستر دوساسي De Sacy لينهض بالدراسات المتنبئية في فرنسا، في حين استمرت في بقية أقطار أوروبا حركة الاهتمام بأبي الطيب دراسة واختيارات وترجمة. ولعل من أهم ما نجد في ذلك، ما قام به الألمـاني رايسكـه Reiske عام ١٧٦٥ من اختيارات شعـرية لأبي الطيب، مصحوبة ببعض التعليقات والنظرات النقدية التي كان لها صدى كبير في أعمال خلفه من المستشرقين.[2]

ومن ذلك أيضاً العمل الذي قام به النمساوي هامر - برجستال Hammer-Purgstal حين أرفق ترجمته ديوان الشاعر بمقدمة دراسية نقدية.[3]

ثم قدم بوهلن P. Bohlen دراسة أكثر تفصيلاً عام ١٨٢٤م، حيث اهتم بدرس حياة أبي الطيب، وعرض آرائه الدينية، كما اهتم بدراسة الديوان دراسة أدبية.[4]

وأما دوساسي في (المنتقيات العربية)[5] فقد اهتم أولاً بتعريف القارىء بجهود سابقيه من المستشرقين الذين اهتموا بأبي الطيب، ثم قدم اختيارات مصحوبة بقدر

---

(١) barthelemi d herbelot: Bibliothéque orientale. Paris 1782. T. IV PP. 370-379.

(٢) J. J. Reiske: proben der arabischen dichtkunts, in verliebten und traugen gedichten aus Dem Motanabbi. Leipzig,1765.

(٣)(مختارات من الشعر العربي، غزليات ومراث من ديوان المتنبي)
Hammer-Purgstall: Mutanabbi, der grosse arabiche Dichter, Vienn, 1824

(٤) P. Bohlen: commentatio de Motenabbio poëta Arabum eiusque carminibus. (bonn, 1824)
انظر في شأن هذا الكتاب: Blachére: un poéte arabe, P. 326

(٥) S. De Sacy: chrestomathie arabe, Paris 1826-1827.

صالح من الملاحظات والتعليقات والنظرات النقدية التي تعتبر تمهيداً جاداً للدراسات المتنبئية في فرنسا.

كما لم تخل اختيارات دولاكرانج العربية[1] من تعليقات دامة، حول شعر المتنبي.

وما أن أطل القرن العشرون، حتى دشن ك. هوار Clement Huart (١٨٥٤ - ١٩٢٧) سلسلة الكتب التي بدأت تهتم بتاريخ الأدب العربي، بكتاب: (الأدب العربي)[2]. وقد عد هذا الكتاب رائداً في ميدانه، وقد نبه مؤلفه في مقدمة الكتاب الى أنه لم يوجد في الفرنسية، الى حين صدور كتابه، تاريخ للأدب العربي[3]. وقد عقد المؤلف للحمدانيين في حلب فصلاً خاصاً[4]، وفيه عرض لأبي الطيب المتنبي، مقدماً نبذة عن حياته وجملة من الأحكام النقدية عن شعره.[5]

وبعد حوالي عشرين سنة من ظهور كتاب هوار، أصدر البارون كارادوفو Carra de Vaux (١٨٦٧ - ١٩٥٣) كتاباً عنوانه: (مفكرو الإسلام)[6] تطرق فيه بايجاز لحياة أبي الطيب وشعره.[7]

ثم جاء بلاشير.

وقد اهتم هذا المستشرق الكبير مراراً بالمتنبي.

ففي عام ١٩٢٩ دشن دراساته عن المتنبي بمقال عنوانه: (الشاعر العربي المتنبي والغرب الإسلامي)[8]. وقد اتسم هذاالمقال بكثير من الجرأة والاقدام في اطلاق الأحكام المتعلقة بحياة أبي الطيب وشعره، على الرغم مما اكتنفه من أخطاء واضحة، أولها الخطأ في تحديد تاريخ ميلاد الشاعر ووفاته، كما سنرى بعد.

---

(١) G. De lagrange: Anthologie arabe, Paris 1828.

(٢) C. Huart: Littérature arabe. Paris 1902.

(٣) Ibid: V

(٤) Ibid: P. 91

(٥) Ibid: PP. 92-94.

(٦) Baron Carra de Vaux: les penseurs de l Is.am, Paris 1921.

(٧) Ibid: T I, PP. 333-334.

(٨) R. Blachére: le poéte arabe al-Motanabbi et l'occident musulman. Revue des Etudes Islamiques. Vol. III, PP. 127-135. Paris 1929.

ولعل أخطر ماجاء به بلاشير في هذا المقال من الأحكام ذهابه الى أن أبا الطيب كان داعية قرمطياً في بادية الشام، وأنه اتهم خطأ فيما بعد بادعاء النبوة، بل ونظم قرآن جديد أيضاً. وقد كانت القرمطية تهمة جديدة يبتدعها بلاشير لينلقفها من بعده فئة من المستشرقين والعرب على السواء.

وفي عام ١٩٣٥، يتقدم بلاشير بأطروحته عن أبي الطيب، وعنوانها: (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري «العاشر الميلادي» أبو الطيب المتنبي - بحث في التاريخ الأدبي -)[1] وهي ألى الآن أوفى ما كتبه المستشرقون عن أبي الطيب على الاطلاق.

وفي عام ١٩٣٦، نشر هذا المستشرق مقالاً عن (حياة أبي الطيب وشعره) ضمن المجموعة التي أصدرها المعهد الفرنسي، احتفاء بالذكرى الألفية لأبي الطيب، وقد ضمت هذه المجموعة ستة بحوث، شارك بها كل من ل. ماسينيون، وكودفروا دوممبين، وبلاشير وماريوس كنار، وجان لسيرف، وجان سوفاجه[2].

فأما ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) فقد وجد في أطروحة بلاشير عن (قرمطية المتنبي) ما يقوى اتجاهه الباطني في البحث، فراح يوسع من هذا الباب بطريقته المعهودة، ويلتمس له أسباباً من عصر الشاعر وحياته وشعره، بالتفسير والتأويل، ويفترض أموراً يبني عليها نتائج يراها يقينية، ولذلك انتهى به الأمر الى أن يسم القرن

---

(١) Un poéte arabe du IV siécle de l'hegire (X siecle de J. C.)

About-Tayyib al-Motanabbi (Essai d'histoire litteraire), Paris 1935.

راجع مقدمة هذا البحث، ص. ١١.

(٢) Al-Mutanabbi: Recueil publié a l'occasion de son millénaire-Beyroth 1936. (mémoires de l'Institut francais de Damas):

-L. Massignon: Mutanabbi devant le siécle Ismaelien de l'Islam.

-Gaude froy-demombynes: Mutanabbi et les raisons de sa gloire.

-R. Blachére: La vie et l'ouvre d âbou-t-Tayyib al-Mutanabbi.

-M. Canard: Mutanabbi et la guerre Byzantino-arabe. Interet historique de ses poésies

-J. lecerf: la signification du racisme chez Mutanabbi

-J. Sauvaget: Alep au tamps de Sayf-ad-Daula.

وقد ترجم هذه المقالات أكرم فاضل، ونشرت الخمس الأولى منها مجلة المورد العراقية واعتذرت عن نشر المقال السادس. (راجع: المورد. م ٦ - ع٣ - ١٩٧٧).

الرابع الهجري بأنه (القرن الاسماعيلي للإسلام).

وأما كودفروا ـ دوممبين (١٨٦٢ ـ ١٩٥٩)، فيمتاز باجتهاد في البحث عن الأسباب الفنية لشهرة المتنبي، دون اغفال القضايا التاريخية، بيد أن هذه القضايا لا ترقى الى مزاحمة الأسباب الفنية، مما يجعل هذا البحث يتميز، عن بقية البحوث الستة، بغلبة الفني على التاريخي.

في حين أعاد بلاشير، بصفة عامة، طرح ما أثاره في كتابه السالف الذكر.

وأما كنار (١٨٨٨ ـ ؟) فقد اهتم أساساً بالنظر الى شعر أبي الطيب، باعتباره مصدراً من مصادر التاريخ، عند كل حديث عن العلاقة العربية ـ البيزنطية في القرن الرابع.

وقد استوقفت لسيرف (١٨٩٤ ـ ١٩٨٠) نزعة العروبة الواضحة القسمات في شعر أبي الطيب، فذهب في تفسيرها مذهباً بعيداً، اذ لم يفهمها الا على أنها «عرقية» خالصة كانت توجه المتنبي وتتحكم في سيرته.

واكتفى سوفاجه (١٩٠١ ـ ١٩٥٠) بمحاولة تقديم صورة أمنية عن مدينة حلب، على عهد سيف الدولة، مهتماً بالجوانب التاريخية والجغرافية معاً، مصدراً بحثه بأبيات المتنبي التالية:

لا أقمنا على مكان وان طا	ب ولا يمكن المكان الرحيل
كلما رحبت بنا الروض قلنا:	حلب قصدنا وأنت السبيل
فيك مرعى جيادنا والمطايا	واليها وجيفنا والذميل
والمسمون بالأمير كثير	والأمير الذي بها المأمول

وفي عام ١٩٣٨م، بدا بلاشير معنياً بقضية تحقيق نسبة الشرح المسمى (التبيان في شرح الديوان) المنسوب للعكبري. وقد كان أول من أثار الشك حول هذه النسبة، مصطفى جواد، في نفس السنة[1]، وقد عاد الى معالجة الموضوع نفسه عام ١٩٤٧، حين ذهب الى أن (شرح ديوان المتنبي لابن عدلان لا للعكبري).[2]

(١) M. Jawād, petites découvertes dans les mss arabes de la bibliothèque nationale de Paris, dans R. E. I., 1938. (Revue des Etudes Islamiques).

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: م ٢٢ ـ ١٩٤٧. ص ص ٣٧ ـ ٤٧ / ١١٠ ـ ١٢٠. وقد =

وقد تقدم بلاشير الى المؤتمر العشرين للمستشرقين ببحث في الموضوع تساءل فيه: هل للعكبري شرح على ديوان المتنبي؟[1] ثم عاد فنشر (ملاحظة حول شرح من شروح المتنبي)[2].

وقد انطلق بلاشير من مقال مصطفى جواد، مقراً بأن بعض حججه، في الشك في نسبة الشرح الى العكبري، قوية، وقد حاول بلاشير أن يضيف اليها حججاً أخرى، الا أنه في الوقت ذاته ناقش بعض ما قدم جواد من حجج وردها. واذا كان بلاشير يتفق مع مصطفى جواد في نفي نسبة (التبيان) الى العكبري، فانه يخالفه فيما ذهب اليه من أن الشارح هو ابن عدلان، كما سنرى بعد.

هذا وقد ظهرت من بعد في فرنسا عن المتنبي مقالات، كما ظهرت كتب عن الأدب العربي تناول فيها أصحابها، في تفاوت ملحوظ، بعضاً من سيرة المتنبي ودراسة شعره، ومن ذلك مقال يوسف ضاهر Joseph Daher (بحث في التشاؤم عند الشاعر العربي المتنبي).[3]

وعرض ك فييت Gaston Wiet (١٨٨٧ - ١٩٧٨) في كتابه (مدخل الى الأدب العربي)[4] لعصر أبي الطيب (والذي سماه - متابعة لماسينيون - العصر الاسماعيلي)، وبلاط حلب الحمداني، ووقف وقفة عند الشاعر متناولاً بعض القضايا الفنية والتاريخية.

كما عرض ش. بيلا Charles Pellat في فصل (شعراء شاميون) Poetes Syriens من كتاب (الأدب العربي)[5]، لأبي الطيب المتنبي، بيد أن كل مصادره عن الشاعر كانت

= أعيد نشر المقال في الجزء الثاني من كتاب (في التراث العربي) لمصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي - دار الرشيد للنشر - وزارة الثقافة والاعلام - بغداد - ١٩٧٩.

(١) Existe-t-il un commentaire d ál-Ukbari sur le Divan d ál-Mutanabbi "Actes du 20 Congrés International des Orientalistes" Bruxelles 1938.

(٢) Notes sur un commentaire du Diwan d ál-Mutanabbi Extrait des annales de l'institut d'etudes Orientales. T IV 1938 librairie larose. Paris.

(٣) Essai sur le pessimisme chez le poéte arabe Al-Mutanabbi (Arabica IV-1957).

(٤) Introduction a la littérature arabe. éd. Maisonneuve et Larose-Paris.

(٥) La litterature arabe, Paris

استشراقية، معتمداً أساساً على بلاشير، وهو بذلك لم يكد يضيف شيئاً جديداً، وكتابه بصفة عامة كتاب مدرسي، لا يصلح لغير المبتدئين.

وحاول أ. ميكال A. Miquel أن يدفع بالدراسات المتنبئية في فرنسا قدماً، من خلال جملة من البحوث، سواء أتلك التي ضمنها بعض كتبه، أم تلك التي أخرجها في شكل مقالات مستقلة، ولا سيما بحثه الذي شارك به في مهرجان بغداد عام ١٩٧٧، وهو بعنوان: (المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات)[1].

ويبقى بلاشير أشد هؤلاء أثراً في الدراسات المتنبئية عموماً، وتنبع قيمة أبحاثه لا من ذاتها فحسب، بل أيضاً من الأخاديد العميقة التي خلفتها في مسيرة النقد العربي الحديث، فضلاً عن النقد الغربي، حيث نقلت الى ساحته الاحتدامية كثيراً من القضايا التي ما يزال بعضها الى الآن، وبعد مرور نصف قرن من الزمان، يثير كثيراً من الجدل مما سنرى بعض آثاره من بعد.

ثانياً: الديوان.

اهتم المستشرقون بديوان أبي الطيب وشروحه، فأقبلوا على نشر بعض تلك الشروح، وعملوا على تقديم اختيارات من الديوان الى الغربيين، وقد افتتحت هذه الجهود بما فعله كوليوس J. Golius (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) الذي أدرج قصائد المتنبي التي قالها في شبابه، في ذيل كتاب (النحو العربي) لأربنيوس T. Erpenius (١٥٨٤ ـ ١٦٢٤) الهولندي، الذي أعيد طبعه عام ١٦٥٦.

ونلقي الآن نظرة موجزة عن الجهد الاستشراقي في الاهتمام بديوان أبي الطيب، بالوقوف عند نموذجين اثنين هما: رايسكه وديتريصي.

فأما الألماني رايسكه، فقدم لنا اختيارات من شعر المتنبي[2] عام ١٧٦٥. وتضم هذه الاختيارات ست عشرة مقطوعة غزلية، ومرثيتين لأبي الطيب. وقد مهد رايسكه لمختاراته بهذه الأبيات[3].

---

(١) انظر مقدمة هذه الدراسة: ص. ٢١.

(٢) J. J. Reiske: Proben der arabischen Dishtkunts, in verliebten und traugen gedichthen aus Dem Motanabbi. Leipzig 1765.

(مختارات من الشعر العربي، غزليات ومراث من ديوان المتنبي).

(٣) Ibid. P. 19

=

وخـفـوق قلب لو رأيت لهـيبـه ... يا جنـتـي لظنـنـت فيه جهنـمـا
فاذا سحـابـة صد حب أبـرقـت ... تركـت حلاوة كل حب علقـمـا
يا وجـه زاهـية الـذي لولاك ما ... أكل الضنى جسمي ورض الأعظما
ان كان الـسـلو أغـنـاهـا فانـني ... مسـيب من كبـدي معـدمـا
غصـن على نقـوي فلاة نابـت ... شمس النهـار تقـل ليلاً مظلمـا

وواضح أن البيت الرابع مختل وزناً، مضطرب معنى، فقد حدث فيه عبث كبير. وصوابه:

ان كان أغـنـاهـا الـسـلو فانـني ... أصبحت من كبـدي ومنهـا معدما[1]

وهذه الأبيات من شعر الصبا، ومطلع القصيدة:

كفى أراني، ويك، لومـك ألـومـا ... همّ أقـام على فؤاد أنـجـمـا

ومثل تلك التحريفات في هذه المختارات كثير[2].

وفي هذا الباب تندرج أعمال دوساسي[3] ودولاكرانج[4] وديستان[5] من الفرنسيين.

وأما الألماني ديتريصي فقد أشرف عام ١٨٦١، في برلين على اصدار (ديوان المتنبي، وفي أثناء متنه شرح الامام العلامة الواحدي وأربعة فهارس).[6]

وتعتبر طبعة ديتريصي هذه من أقدم طبعات الديوان، فاذا كانت شبه القارة الهندية سباقة الى طبع ديوان المتنبي وشروحه[7] فان البلاد العربية لم تكن قد عرفت، يوم

= وانظر البرقوقي: ٤/١٤٣ وما بعدها.

(١) البرقوقي: ٤/١٤٤ ـ ورواية اليازجي: أمسيت (العرف الطيب: ١٠).

(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات: ٣٣ ـ ٣٦ ـ ٣٩ من الكتاب المذكور.

(٣) DE SACY: Chrestommathie Arabe

(٤) DE LAGRANGE: Anthologie Arabe

(٥) DUVAL-DESTAINS: Le Mercure Etranger-ou annales de la litterature etrangére-IX-T. II-PARIS-1813.

(٦) Fr. DIETERICI: Mutanabbi Carmina Cum Commentario Wahidii-1861-BERLIN.

(٧) كلكته: ١٢٣٠ = ١٨١٤ ـ هوكَلي: ١٢٥٦ = ١٨٤٠. كلكته ١٢٥٧ = ١٨٤١، وأيضاً: ١٢٦١ = ١٨٤٥، ١٢٦١ ـ ١٢٦٢ = ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦ ـ بومبي ١٢٧١ = ١٨٥٤. (رائد الدراسة عن المتنبي: ٢٩ وما بعدها).

ظهرت طبعة ديتريصي، غير طبعة واحدة للديوان.[1] وبالرغم من أن عبد الحسين حسام الدين كان قدسبق ديتريصي الى طبع شرح الواحدي[2] الا أن هذا لم ينقص من قيمة طبعة المستشرق الألماني التي كانت معتمدة بين الدارسين وما تزال.

ثالثاً: الترجمة.

ان الترجمة الكاملة الوحيدة التي ظهرت لديوان أبي الطيب المتنبي هي الترجمة الألمانية التي قام بها النمساوي يوسف فون هامر برجستال Joseph Von HAMMER-PURGSTALL (١٧٧٤ - ١٨٥٦)، وقدمها مع دراسته عن الشاعر.[3]

ومع ذلك فان ما قدمه الاستشراق الفرنسي من أشعار أبي الطيب المترجمة كان وافراً. فمع مطلع القرن التاسع عشر، انكب دوساسي على ترجمة جملة من أشعار المتنبي، ضمنها (المنتقيات العربية) وقد ساق مع تلك الترجمة، بعضاً من سيرة المتنبي، وشروحاً وتعليقات وافية، كما أشرنا الى ذلك من قبل.

والقصائد التي ترجمها دوساسي هي:

- بغَيْرِكَ رَاعِياً عَبِثَ الذئابُ[4]
- على قدر أهل العزم تأتي العزائم[5]
- تذكرتُ ما بين العُذَيْبِ وَبَارِقِ[6]
- طِوَالُ قَنَا تُطَاعِنُهَا قِصَارُ[7].
- أَبْلَى الهَوَى أَسَفاً يَوْمَ النَّوَى بَدَنِي[8]
- بأبي من وددْتُهُ فَافْتَرَقْنَا[9]
- بقيَّةُ قَوْمٍ آذَنُوا بِبَوَارِ[10].
- قُضَاعَةُ تَعْلَمُ أَنِّي الفَتَى[11]

---

(١) هي طبعة بولاق: ١٢٧٣هـ - ١٨٥٦م.

(٢) بومبي ١٢٧١هـ = ١٨٥٤م - وفيها ترجمة المتنبي نقلاً عن وفيات الأعيان لابن خلكان. (رائد الدراسة: ٨٠).

(٣) Motenebbi. der Grösste Arabische Dicher, VIENN-1824.

(٤) البرقوقي: ١/٢٠٤.

(٥) نفسه: ٤/٩٤.

(٦) نفسه: ٣/٦٠:

(٧) نفسه: ٢/٢٠٢.

(٨) نفسه: ٤/٣١٧.

(٩) نفسه: ٣/٢١.

(١٠) نفسه: ٢/٢١٧.

(١١) نفسه: ٤/٣٢١.

وبهذا تم المنقول من ديوان أبي الطيب.

وواضح أن نصف الاختيارات فقط (القصائد الأربع الأولى) هي التي قالها الشاعر في مدح سيف الدولة، أما بقية الاختيارات فهي من شعر الصبا الا ما كان من الرائية (بقية قوم. . .) فهي في هجاء سوار الديلمي. وهكذا يسقط ما توهمه صاحب الروائع (وتابعه في ذلك مؤلفا رائد الدراسة) من أن كل الاختيارات في مدح سيف الدولة.[1]

وفي عام ١٨١٣، قدم دوفال ديتال DUVAL-DESTAINS ترجمة لقصيدة المتنبي في رثاء فاتك، مع النص العربي، ونشرها في مجلة Le Mercurel Etranger وقدم بين يدي الترجمة، شيئاً من سيرة الشاعر.[2]

وفي عام ١٨٢٤ نشر دولاكرانج GRANGERET DE LAGRANGE ترجمة لقصيدة الشاعر في مدح دلّيربن لشكرّوز، وأتبع هذه الترجمة بقصائد الشاعر في مدح فاتك ورثائه، وقد ظهرت جميعها في (المجلة الآسيوية)[3] قبل أن يجمعها دولاكرانج في كتابه (المختارات العربية).[4]

وعندما أصدر بلاشير، عام ١٩٣٥، كتابه عن المتنبي.[5] استعان في دراسته بترجمات سابقيه، ولا سيما ترجمة دوساسي، الا أنه قام هو نفسه بترجمة قدر صالح من شعر أبي الطيب، ضمنه دراسته.

ثم قام، بعد بلاشير، مستشرقون آخرون بمهمة الترجمة، ولا سيما وقد لاحظ بعضهم، أن الترجمات السابقة، على ما بذل فيها من جهد، لم تكن موفقة كل التوفيق.

فقد قام بعضهم يعيد النظر في تلك الترجمات، ملاحظاً ما تتضمنه من أخطاء، سعى الى تعليل ذلك بالذهاب الى أن مصدر تلك الأخطاء، نابع من أن النصوص التي بين أيدي المترجمين، أغلبها مخطوط، ولا تمنح في معظم الأحيان صورة دقيقة، قريبة من الصواب. وان المستشرقين يدركون مقدار الصعوبات التي تنتج عن الخط

---

(١) فؤاد أفرام البستاني: الروائع ١١: ٢٣ - رائد الدراسة: ٣٣.

(٢) Le Mercure Etranger; IX-T II. Paris-1813

(٣) Journal Asiatique, vol. II-PARIS 1824

(٤) Anthologie Arabe: PARIS 1828

(٥) Un poéte arabe..., PARIS 1935

العربي، اذ يكفي أحياناً أن نعدل بنقطة عن موضعها أو نغفل عنها حتى يتغير المعنى تماماً، وقد يجد المترجمون أنفسهم أمام نص مغلوط أو غير مفهوم، ثم يصححونه بالحدس والتخمين. ولذلك يبدو أن من القسوة انتقاد ترجماتهم التي تكون في غالب الأحوال مستساغة، ولا سيما عندما لا يتعلق الأمر بمؤلَّف ينبغي استعماله في تدريس العربية.[١]

ولكن هذا الاعتذار لم يكن كافياً ولا مقبولاً في كل الأحيان، اذ كانت الترجمات غالباً مصحوبة بالنص العربي، الذي قد يتسرب اليه بعض الخطأ أحياناً، ولكنه يكون أحياناً أخرى سليماً، ومع ذلك لم تكن الترجمة تسلم من التصحيح و الاستدراك أو التعقيب.

ومن هؤلاء الذين اهتموا بأمر الترجمة من المعاصرين ر. كوام Rene R. KHAWAM في كتابه (الشعر العربي من بداياته الى اليوم)[٢] الذي صدره ببيت أبي الطيب المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم[٣]

وبيت الفرزدق:

وخير الشعر أكرمه رجالا وشر الشعر ما قال العبيد[٤]

وقد عقد الفصل الرابع منه لشعراء الأقاليم (Le provincialisme) مفتتحاً اياه بالمتنبي الذي قدم لحياته خطوطاً عريضة، مصحوبة ببعض الأحكام المقتضبة حول مكانته الشعرية، قبل أن يقدم للقارىء ما ترجمه لأبي الطيب من أشعار.[٥]

---

(١) L. MACHUEL: Les Auteurs Arabes-XXIX-PARIS, 1912

(٢) René R khawam: La Poésie Arabe, des origines à nos jours. ed. Marabout Université-verviers (Belgique) 1967

وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بباريس عام ١٩٦٠ عن منشورات: Seghers

(٣) البرقوقي: ٤/٨٥.

(٤) الأغاني: ١/٣١٧. وهذه ترجمة البيتين، كما أوردهما المؤلف:

1- les coursies et la nuit, et les déserts, semés d'embûches, me connaissent

La guerre et les coups, le papier, la plume

2- les meilleurs vers, sonts ceux, de l'homme le plus noble, et les pires

sont dit par, les plus vils esclaves.

(٥) Ibid. PP. 167-182

بيد أن ما يهمنا الآن هو ما ورد في مقدمة الكتاب، مما له صلة بالترجمة. فقد بين المؤلف، في خاتمة المقدمة، المنهج الذي اتبعه في اختيار النصوص وترجمتها، مؤكداً أن همه الأساسي كان هو تقديم صورة واضحة وأصيلة عن غنى الشعر العربي وتطوره من بداياته الى اليوم. وكل اختيار يقتضي تضحيات عسيرة، وهكذا استبعد المؤلف النصوص التي يمثل شعراؤها تيارات ثانوية، قياساً الى الخط العام للتطور الشعري عند العرب.

وأما عن الترجمة، فينبغي الاخلاص لروح لشعر المتمثل في الاحتفاظ بما يتضمنه من صور، مهما تكن بسيطة، على التعلق بالفكر أو المعاني. ومثال ذلك قول أبي نواس:

أما يسرك أن الأرض زهراء　　والخمر ممكنة، شمطاء عذراء[1]

فقد تُرجم هكذا:

Ne te réjouis-tu Point que la Terre soit fleurie

et que le vin soit à ta portée, vieux et non mêlée déau? [2]

فآثر صاحب الشعر العربي أن يترجمه هكذا:

Nést-ce point une joie pour toi de voir la terre enluminée, le vin; plaisir possible; aiñs quúne»

« pucelle (azrâ) aux cheveux gris (chamta)? [3]

وهكذا نرى كيف أن الترجمة الأولى آثرت المعنى (وإن كان معنى واحداً من المعاني المحتملة من قراءة البيت) في حين آثرت الترجمة الثانية الاحتفاظ بالصورة، على ما فيها من غرابة قد تصدم الذوق الغربي.

واذا كان بعض المستشرقين قد أقبل على ترجمة شعر أبي الطيب قبل دراسته، فإن بعضهم قنع بما قدمه سلفه من تلك الترجمات. ولذلك صار لزاماً علينا أن نتساءل عن قيمة تلك الترجمات، والى أي حد كانت مخلصة لروح شاعر العربية الأكبر.

لعل مما ينبغي تجاوزه ما يشيع على ألسنة كثير من الناس من أن الترجمة خيانة،

---

(١) ديوان أبي نواس: حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت. د. ت ص. ٧٠٠.

(٢) Trad. T. Touaibia et R. blachére, in-Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. La Colombe, PARIS-1950, P. 37

(٣) Trad. R. R. khawam, op. cit. P. 37

يذهبون الى أن الترجمة، مهما اجتهد صاحبها في نقل نصٍ ما من لغة الى أخرى، تظل عاجزة عن نقل روح النص وطبيعته وخصائصه المعنوية والجمالية، هذا اذا لم تعمل على تشويهه أو تزييفه.[1] وهو أمر قد يكون صحيحاً في بعض الأحيان، غير أنه ينطوي على كثير من التجني، كما يتضمن كثيراً من المزالق والمخاطر، اذ قد يدفع بالترجمة، باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الحضاري، الى الصفوف الخلفية. وان قدراً من التمعن والتدقيق والانصاف لكفيل بأن يجعلنا نقول بدلاً من القول الأول: ان الترجمة ابداع، دون أن تحمل كلمة (ابداع) أي حكم قيمي. والقول بأن الترجمة عملية ابداعية لا يمنعنا من النص على مصاعبها ومزالقها، بل لعل هذه الصفة نفسها هي التي تبين ما يكتنف عملية الترجمة من مصاعب ومشاق.

ان الترجمة تقتضي مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية معاً، تمكن صاحبها من اقتحام ميدانه مدعماً بما يساعده على النجاح في مهمته ،ومحصناً ضد عوامل الاحباط. ودونما ذهاب الى تفصيل، نشير الى أن من تلك الشروط معرفة لغة النص معرفة واسعة، وتمرس بأساليبها، وفهم طبيعتها وخصائصها، ومثل ذلك يقال عن اللغة التي يراد نقل النص اليها. ومنها أيضاً ضرورة وجود نوع من التجاوب (الفني) مع النص المراد ترجمته، وامتلاك مقتدر لملكة الذوق التي تمكن من الغوص الى أعماق النص، ولا يمكن القول ان ترجمة نص ما، ولا سيما النص الفني والأدبي، تعني تقديم نسخة منه مطابقة للأصل. ويكفي اجراء مقارنة بين مجموعة من الترجمات لنص واحد، ليتبين الفرق القائم بين هذه الترجمات، مما يكشف عن خاصية أساسية، وهي أن المترجم يضفي من ذاته وفهمه الخاص على النص المترجم شيئاً كثيراً. ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً بالترجمات التي قامت لـ (أنشودة رولان) La Chanson de ROLAND ، من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة . ان من شأن هذه المقارنة أن تلقي الضوء على التباين الموجود بين هذه الترجمات.

فاذا كانت الصعوبات تتكشف من خلال نص واحد، يتحرك داخل مجال حضاري واحد وفضاء لغوي واحد (هو الفرنسية القديمة والحديثة، بالنسبة لأنشودة رولان) أفلا تتضاعف تلك الصعوبات عندما تتحرك داخل فضاءات لغوية متباينة، ومجالات حضارية مختلفة، كما هو الشأن عندما ننقل شعر أبي الطيب الى اللغات

---

(١) راجع رأي شولز، فيما سبق من هذه الدراسة.

الأوروبية؟ أينبغي الاخلاص لشكلِ النص أم لمضمونه؟ أم لمادته؟ لجسده أم لروحه؟

اذا كانت النصوص العلمية تتطلب حرصاً على نقل الحقائق نقلاً أميناً ودقيقاً، دون التقيد ضرورة بالشكل الذي صبت فيه تلك الحقائق، فان الأمر يختلف عندما يتعلق الأمر بنص أدبي. ذلك بأن النص الأدبي ليس مجرد حقائق متصلة بعالم الطبيعة، ولكنه يتضمن حقائق نفسية وشعورية تتصل بكيان الانسان ووجوده، تتضمنها قيم تعبيرية وجمالية، تشكل جانباً أساسياً في نسيج النص العام. أو يكون من الممكن التضحية بالقيم الفنية والجمالية، دون أن يفقد النص خصائص مهمة، ان لم ينقل أهم خصائصه؟

واذا كان النص الأدبي يعتمد أساليب بيانية غير مباشرة في التعبير، كالتشبيه والمجاز والكناية والاستعارة، أيكون من اللازم نقل تلك الأساليب كما هي، أم نكتفي بنقل المعاني التي تدل عليها وتشير اليها؟ أيكون نقل الأساليب الرمزية من لغة الى لغة أخرى ممكناً، دون أن تفقد بعض دلالاتها، ان لم تفقد كل دلالاتها؟

ان من شأن هذه الأسئلة أن تبين مقدار الصعوبة التي كابدها المستشرقون وهم يقبلون على ترجمة شاعر، ليس بسيطاً بحال، هو المتنبي، وان من شأنها كذلك أن تجعلنا نقدر تلك الجهود حق قدرها. وفي أسئلة لم تغب جميعها عن مترجمي أبي الطيب.

لقد بدأ دوساسي معترفاً بأن أي امرىء لا يقرأ قصائد مشاهير شعراء العربية الا في الترجمات الغربية، كاللاتينية والفرنسية، يظل أبعد ما يكون عن تذوق الشعر العربي وقدره حق قدره. واذا كان من الصعب نقل الجمال الشعري لهوميروس، وأخيل، وسوفوكل، وفيرجيل، وهوراس، وكاتول، وشكسبير، ودانتي، ولوتاس، الى احدى اللغات الأوروبية، الأجنبية عن موطن أحد هؤلاء الشعراء الكبار، على الرغم من أن كل الآداب الغربية المعاصرة بنيت على نماذج اليونان أو ايطاليا العتيقة، وأن ميثولوجيا هوميروس وفيرجيل قد انتقلت بكاملها الى (كلامنا) الشعري، وعلى الرغم - أخيراً - من قدر من الأفكار المشتركة بين كل الشعوب الأوروبية المعاصرة، وأن حضارة واحدة - تقريباً - توحدهم جميعاً، ولنقل في كلمة: انهم أمة واحدة، فاي الصعوبات لا تعترض جهود المترجم الأكثر حذقاً، الذي يترجم شعراً ولد في مناخ، وفي وسط طبيعي، ليس لنا عنه سوى فكرة غير دقيقة، شعراً يستمد تشبيهاته من مجموعة من الأشياء، يحجب بعضها عنا أشكالها وسماتها المميزة، وأخيراً شعراً

يقتـات من جملة من الآراء والأحكام والمعتقدات التي لا نستطيع بلوغ معرفتها الا بالدراسات الطويلة والشاقة؟[1]

ويتقدم دوساسي ليحدد رأيه بطريقة أكثر وضوحاً، فيرى أن أكبر ما يجعل ترجمة الشعر العربي (صعبة جداً) هو أن ذلك الشعر ينبني كله على الوصف والتصوير، وأن ذلك يتكون من خليط من الجزئيات التي ليس لها قط، لدى الشعوب (التي لها حظ أعلى من أسباب الحضارة) الأهمية والصدق اللذان يعطيهما اياه شعب بدوي، يسكن الصحراء.[2]

واذا كنا نسلم بأن التصوير من خصائص الشعر العربي، فان دوساسي ينسى أن الحكم الـذي أطلقـه على العـرب (البدو، ساكني الصحراء) ان انطبق عليهم في جاهليتهم لا ينـطبق عليهم في العصور التالية التي أنتجت الحضارة الإسلامية في أعصرها الزاهية، والا صار لزاماً علينا أن نجعل الشعر الأوروبي القديم أولىٰ ألا يفهم ولا يتذوق، لأنه يعود الى مرحلة حضارية، هي قطعاً أدنى من الحضارة الإسلامية، ومن هنا يظل هذا التفسير قاصراً.

ومهما يكن من أمر، فان دوساسي يقر بأنه «في الدراسات الجادة للشعر، لا يمكن للترجمات ان تكون الاّ مساعدة وان ما هو مهم هو مضاعفة النصوص العربية وشروحها».[3]

ولـذلـك فان الغـرض من المختـارات التي ترجمها عن العربية ليس التعريف بالآداب الشرقية بقدر ما هو اعطاء أولئك الذين يدرسون العربية الوسيلة التي تجعلهم يعاشرون مختلف أنواع الأسلوب العربي، كما أن من وراء تلك المختارات الرغبة في تذليل الصعوبات التي يتكبدها الطلاب عند الاتصال المباشر بالكتب الاصلية[4] التي ما تزال قليلة العدد بل نادرة، ولكن ذلك لا يمكن أن يقوم في نهاية الأمر مقام النصوص الأصلية.

لقد كان أولئك المستشرقون الذين قاموا بترجمة الشعر العربي معتزين بما يقدمونه

---

(١) (ص ٩١ من هذا البحث) De l'utilite de l'etude la poésie arabe, 16

(٢) Ibid, 19-Journal des savans-mars-1817

(٣) De l'utilite de l'etude dela poésie arabe

(٤) Discours sur les traductions, 56

الى أوروبا، ولذلك وجدنا دولاكرانج De LAGRANGE وهو يرد التهم التي وجهها شولز SCHULZ الى المستشـرقين بمسـخ النصـوص، يدعوه الى المقارنة المتأنية بين تلك الترجمات والنصوص الأصلية ثم الى اعلان رأيه بعد ذلك جهاراً.(١)

ان نظرة عجلىٰ الى مجمـل ترجمـات شعر أبي الطيب تبين أن الترجمة، في منطلقها، انتقاء، ومن ثم فهي تمثل موقفاً نقدياً. لم اختير نص دون آخر؟ وكيف تم الاختيار؟ وعلى أي أساس؟ أروعي الجانب الجمالي من النص أم الجانب التاريخي؟ وبتعبير آخر أنظر الى النص على أنه أثر فني، مع ما يشمله الأثر الفني من مقومات، أم نظر اليه باعتبـاره وثيقـة تاريخية شاهـدة على صاحبها، أو على عصره، أو على الحضارة التي ينتمي اليها؟

ان كل ترجمة قراءة خاصة للنص، ومن هنا ينبع موقف نقدي آخر. كيف قرىء النص؟ ان النص في أصله كثير الاحتمالات، وافر الرموز، خصب بما يشتمل عليه من صور البيان، ولكن الترجمة أحياناً تغتال تلك الوفرة وذلك الخصب، لتفرض على القارىء معنى محدداً، ليس من الضروري قطعاً أن يكون هو ما أراد الشاعر. وسنرى كيف أن المستشرق كان (ينتقي) من الشروح التي يجدها تدور حول البيت الشعري، شرحـاً بعينـه، متجـاوزاً بذلـك الشعـر نفسـه، في كثير من الأحيان، لعـل أوائـل المستشرقين، وهم يقبلون على ترجمة الشعر، لم يكونوا مهتمين بالشكل بقدر ما كانوا حريصين على نقـل المعنى نقـلاً قريباً من الأصل. ولذلك وجدنا من يتعقبهم من المتأخرين، جاعلاً من هدفه تمكين القارىء من أن يأخذ حظه من المتعة «لا داخل غابة كثيفة، أو أجمة، ولكن في بستان واسع الممرات حيث الرؤية شديدة الانفتاح على الأفـاق المتنـوعة».(٢) ولذلك صار هؤلاء ـ على غير ما كان عليه سلفهم ـ لا يهتمون بالمعنى بمعزل عن الصورة.

ولأن العـربية من اللغات التي تجعل الصورة فوق الفكرة... فان الوفاء للبنية الشعرية يبدو مقدماً على كل تمثل شخصي.(٣) وهكذا تعقب كوام، سلفه دولاكرانج، في ترجمته قول أبي الطيب:

---

(١) Défense de la poésie orientale: 14-15

(٢) R. R. Khawam: op. cit. 37

(٣) Ibid, 38

ونَتْــرُكُ المَــاءَ لاَ يَنْفَــكُّ مِنْ سَفَـرٍ   مَا سَارَ فِي الغَيْمِ مِنْهُ سَارَ فِي الأدِمِ[1]

وهذه ترجمة دولاكرانج:

«Nous avons soin que léau ne nous manque pas dans notre voyage; elle descend des nuages qui la contiennent et nous la recueillons dans nos outres [2]».

وأما ر. كوام فترجم البيت كالتالي:

« De même nous laissons l'eau faire son étemel voyage,
ne pouvant se retenir de passer d'un lieu vers un autre.
La quantité que nos outres de peau n'ont - point receuillie
vogue ainsi sur nos têtes, portée par les nuages.»[3]

لقد بذل دولاكرانج جهداً طيباً في ترجمة المتنبي، الا أن هذا لا يمنع من التصريح بأن ما قام به صاحب (الشعر العربي) كشف عما قد يصيب الترجمة من ضعف يذهب بجمال البيت. وشتان ما بين قولنا: «لقد كنا حريصين على ألا نعدم الماء في سفرنا» وبين تلك الصورة الجميلة، التي تجعل من الماء مسافراً أبدياً، والتي يتضمنها بيت المتنبي، وعرف كوام كيف ينقلها الى لغته في أسلوب جميل. واذا كان هذا المستشرق قد قدم منهجه في الترجمة، فان بلاشير وسوفاجيه، وكلاهما ممن اهتم بدراسة المتنبي، قد وضعا كتاباً عن (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها)،[4] وحددا فيه أسساً خمسة ينبغي توافرها في الترجمة السليمة.[5]

ان فحص جميع الترجمات وابراز قيمتها مما يجعل هذا المبحث يطول، ولعل وقوفنا على نموذج واحد، مما يسمح بتكوين صورة، نرجو أن تكون غير مخلة، عن طبيعة تلك الترجمات وقيمتها.

---

(١) من القصيدة التي مطلعها:

حتام نحن نساري النجم في الظلم   وما سراه على خف ولا قدم

البرقوقي: ٤/٢٨٥.

(٢) Anthologie arabe, 14

(٣) La poésie arabe, 38

(٤) R. Blachére et J. sauvaget: Régles pour éditions et traductions de taxtes arabes-PARIS, 1945

(٥) Ibid., 24-26

واذا كنا قد اخترنا الوقوف عند بلاشير، نموذجاً، فلأن هذا المستشرق الكبير، الذي اعتمد أحياناً على سابقيه، قدم في بحثه المفصل عن أبي الطيب، قدراً صالحاً من الشعـــر، ثم انه بنى عليه أحكـامـاً نقـدية خطيرة، سرت، لا الى تلاميذه من المستشرقين فحسب، بل كذلك الى تلاميذه من العرب، فأثره في الدراسات المتنبئية اذن عظيم.

ان بلاشير لا يعتقد بأن ترجمة الشعر ممكنة فحسب، بل هو يعتقد أن المترجم، اذا ما أوتي القدرة، جاز أن يأتي بالبدائع.
ان بعض قصائد أبي الطيب، في ترجمة دوساسي، جاءت - في رأيه - «في أسلوب يكاد يكون أجمل من الأصل». (١)
فهل اقترب بلاشير، في ترجمته، من الأصل؟
يمكن أن نسوق جملة من الملاحظات، بادئين بما نزعم أنه من محاسن بلاشير.

فمن جودة المنهج في الترجمة، أنه يحس بما للنسق الشعري من فعالية، فهو يحافظ عليه، ثم يعطي في الهامش الشرح الذي يراه مناسباً، (٢) أو هو يضيف معنى تفسيرياً، في بعض الأحيان، مميزاً اياه عن الأصل بجعله بين قوسين. (٣)

وهو يحس أحياناً بما للايقاع من أهمية، فلا يجد الى نقل ذلك الايقاع سبيلاً، إلا بنقل النص العربي، في حروف لاتينية، كما في المثال التالي:

íAnâ bno 1-liqâí, anâ bno s-sakha :

Anâ bno d-dirâbi, anâ bno t-tiâni

etc...

فهو يرى أن هذا هو السبيل الوحيد للاحساس بالنغم والايقاع. وان كان يرى أن عبـارة: «أنا ابن...» ليست، في الحقيقة، غير شكل متبع معروف، «Une formule stereotypee»(٤) كما يدعو الى التدقيق في معاني الألفاظ عند الترجمة. فالسيف معناه «sabre» وليس «epee»(٥)

(١) Un poéte arabe, 324

(٢) Un poéte arabe, 43-62

(٣) Ibid. 43

(٤) Ibid. 54

(٥) Régles pour éditions et traductions, 27

ومن الانصاف الاشارة الى أن بلاشير قد استطاع أن يجعل من أرجوزة أبي الطيب:

ومنزل ليس لنا بمنزل ولا لغير الغاديات الهطل[1]

أنشودة عذبة، مع العلم أنه لم يكن يتقيد كل التقيد بالأبيات، بل كان يختار من الشروح ما يراه مناسباً، وقد يتصرف بعض التصرف أحياناً، بمقتضى فهمه.[2]

وهو يرى أن هذه الطردية التي نظمها الشاعر بطلب من هارون الأوراجي، فريدة في أشعار أبي الطيب[3]. وعسى أن يكون هذا الاعجاب الشديد وراء التوفيق في الترجمة.

بيد أن مصاعب الترجمة، وجنايتها على الشعر، أن بعض الشعر لا يكاد يترجم كقول أبي الطيب: «ان العظيم على العظيم صبور»[4] والاصرار على الترجمة قد يوقع في الزلل.[5]

وفي نفس الموضع، يترجم كلمة (ماء أحمر) من قول أبي الطيب، من نفس القصدة:

ولطالما انهملت بماء أحمر في شفرتيه جماجم ونحور

بالدم الأحمر (Un sang rouge) . والدم أحمر ضربة لازب.

ومن مساوىء الترجمة حذف ما لا ينبغي حذفه، كقول الشاعر:[6]

(حتى رجعت وأسيافي قوائل لي) المجد للسيف ليس المجد للقلم

أكتب بنا أبداً قبل الكتاب به فانّما نحن للأسياف كالخدم

فان البيت الثاني لا يفهم الا بالظن، ما لم يثبت صدر البيت الأول، وقد أسقطه بلاشير.[7]

والانتقاء، من بين الشروح، مما يضيق المعنى أحياناً، فالشاعر يرثي محمد بن اسحق التنوخي، فيقول:

---

(١) البرقوقي: ٣/٣١٧.

(٢) Un poete arabe, 91-92

(٣) Ibid., 91

(٤) البرقوقي: ٢/٢٣٥. وصدر البيت: «صبرا بني اسحق عنه تكرما».

(٥) Un poéte arabe, 43

(٦) البرقوقي: ٤/٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٧) Un poéte arabe, 229

فأعيذ إخوته برب محمد أن يحزنوا ومحمد مسرور[1]

فـ (محمد) في الشطر الأول تحتمل وجهين: اما أن يعني الرسول، ﷺ، واما أن يعني المرثي. ولكن الترجمة لا تجمع بين الوجيهن، ما دام بلاشير يترجم كلمة (محمد) بكلمة (Mahomet)[2] وكان له مندوحة عن ذلك.

وقد ضيق بلاشير المعنى أيضاً، حين اختار في بيت أبي الطيب:

ولكن الفتى العربيّ فيها غريب الوجه واليد واللسان[3]

أن يكون المقصود باليد السلاح![4] ولعل هذا ما أشار اليه ر. كوام، حين دعا الى الاحتفاظ من البيت بصورته المباشرة، مهما بدا فيها من السذاجة، ففي ذلك احترام للنص.[5]

بيد أن هنالك أحياناً غرائب في الترجمة!

ففي قول أبي الطيب:

حتام نحن نساري النجم في الظلم وما سراه على خف ولا قدم[6]

يراد بالخف الابل. كنى عنها الشاعر بذكر بعض لوازمها، ولكن المترجم يجعل المراد بالخف النعال: (sandales)[7]!

وفي نفس الموضع يورد بيت الشاعر:

أوه بديل من قولتي آها لمن نأت والبديل ذكراها[8]

فيجعل معنى (لمن نأت) أي: لمن لقيتها من جديد a la belle que je retrouvais[9]

والخيزلى، من قول الشاعر:

ألا كل ماشية الخيزلى فدى كل ماشية الهيدبى[10]

---

(١) البرقوقي: ٢/٢٣٥.

(٢) Ibid., 43

(٣) البرقوقي: ٤/٣٨٤.

(٤) op. cit., 244

(٥) op. cit., 37

(٦) البرقوقي: ٤/٢٨٥.

(٦) op. cit., 252

(٨) البرقوقي: ٤/٤٠٤.

(٩) op. cit., 252

(١٠) البرقوقي: ١/١٦٠.

مشية فيها استرخاء، من مشية النساء.. والهيدبى: مشية فيها سرعة، من مشي الابل.[1]

فالمقابلة اذن بين النساء، وبين الابل التي هي عند الشاعر (حبال النجاة)[2]. ولكن الترجمة تأتي مضحكة مبكية في آن، حين تقابل بين الناقة البطيئة والناقة السريعة.[3] ثم لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل ان المترجم يرقم البيت، ليساعدنا على التنغيم، فيجعل في آخره علامة استفهام. وهذا من العجب. أو يكون قد ظن الهمزة من أداة الاستفتاح أداة استفهام؟[4]

وأما قول الشاعر:

أنا في أمة ـ تداركها الله ـ غريب كصالح في ثمود[5]

فيجعل الجملة الاعتراضية فيه، وهي جملة دعائية، دعاء عليهم، فيترجمها هكذا: QuÀLLAH lécrase[6]

ثم هو يعلق على شرح الواحدي قائلاً: «ان الواحدي يجيز أن يكون المعنى: ليغفر لها الله! »[7] واضعاً علامة تعجب أمام تفسير الواحدي، رغم أنه التفسير السليم.

صحيح أن هنالك رأياً يذهب الى أن قوله «تداركها الله» يجوز أن يكون بمعنى الدعاء عليهم، أي تداركهم بالانتقام والاستئصال، حتى لا يبقى منهم أحد. ويجوز أن يكون بمعنى الدعاء لهم، أي تداركهم الله بالاصلاح، ونجاهم من لؤمهم وشحهم وجهلهم.[8] بيد أن الوجه الأول فيما أرى، وهو الذي يجعل القول دعاء عليهم، أضعف الوجهين. ومهما يكن فان الأصل يترك باب الاحتمال مفتوحاً، والترجمة توصده.

ومن أخطاء الترجمة، من نفس القصيدة، الذهاب الى أن (خفق البنود) أي الأعلام، من قول الشاعر:

---

(١) التبيان: ١/٣٦.

(٢) ولكنهن حبال النجاة وكيد العداة وميط الأذى (البرقوقي: ١/١٦٢).

(٣) op. cit., 254

(٤) Ibid

(٥) البرقوقي: ٢/٤٨.

(٦) op. cit., 63

(٧) Un poéte arabe: 63.

(٨) قال بذلك أبو الفتح ابن جنى: انظر (التبيان: ١/٣٢٤).

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم   بين طعن القنا وخفق البنود[1]

يعني بها قرع الطبول وضجيجها (bruit des tambours)[2]

ولو أردنا استقصاء هذا النوع لطال الحديث، وانما غرضنا التمثيل . فلئن كان هذا مبلغ هذا المستشرق الكبير من علم الترجمة، لقد صار من حقنا أن نتريث كثيراً في قبول الأحكام التي يصدرها في حق الشاعر.

وهنالك أخطاء من نوع آخر، وهي التي تصيب الترجمة من القراءة غير السليمة للنص العربي، شعرياً كان أم نثرياً.

فمن الشعر قول أبي الفتح:

سُلِبْتَ ثَوْبَ بَهَاءٍ كُنْتَ تَلْبَسُهُ   كَمَا تَخَطَّفْتَ بالخطّيَةِ السُّلُب[3]

وبلاشير يقرأها: «كما تُخُطِّفَتْ» فيجعلها: «كما تخطفت (الغنيمة) بالرماح».

«Comme le butin est ravi par la lance»[4].

وأما قول ثابت بن هارون الرقي النصراني:

أتركت بعدك شاعراً؟ والله لا   لم يبق بعدك في الزمان مُقَصِّد[5]

فيقرأه: «مَقْصِد» ويترجمه: «من يمكن قصده» «quén puisse rechercher»[6] وهكذا يخطىء بلاشير مرتين: مرة في المعنى المراد، ومرة في وزن البيت الذي يصبح بقراءته مكسوراً.

ومن النثر ما جاء في (الكشف عن مساوىء المتنبي):[7]

«قال:

---

(١) البرقوقي: ٢/٤٥.

(٢) op. cit.,64

(٣) البيت من قصيدة يرثي بها أبا الطيب، وهي موجودة في الصبح المنبي: ١٧٦. ويروى: كما تُخَطّفُ . . .

(٤) op. cit., 259

(٥) من قصيدة يرثي فيها أبا الطيب، ويستثير فيها عضد الدولة على فاتك الأسدي. أوردها البديع في الصبح المنبي: ١٧٥.

(٦) op. cit., 262

(٧) ط. ابراهيم الدسوقي البساطي: ٢٥٣.

صلاة الله خالقنا حنوط على الوجه المكفن بالجمال[1]

وقد قال بعض من يغلو فيه: هذه استعارة. فقلت: صدقت، ولكنها استعارة حِدَادٍ في عرس».

ولكن بلاشير يصحف النص فيقرأ: «ولكنها استعارة حَدَّادٍ في عرس».

« Que sont celles dún forgeron a une noce »[2].

تلك وقفة قصيرة أردنا من ورائها التمثيل لطبيعة ترجمة المتنبي وقيمتها، ولعله قد تبين، من هذا القدر الذي أوردناه، أن ترجمة شعر المتنبي لم تكن أمراً هيناً، ولا كانت تخلو من زلل قد يضؤل حتى يكون هفوة لا تضر، وقد يعظم حتى يلزمنا بأن نكون حذرين من قبول كل حكم قد يصدر عن المستشرقين في حق المتنبي، سواء أتعلق الأمر في ذلك بشعره، أم بسيرته، أم بأمته.

---

(١) البرقوقي: ١٤٤/٣.

(٢) op. cit., 268

هذا وقد نبه محمد مندور على هذا الخطأ في كتابه: (النقد المنهجي عند العرب: ط نهضة مصر بالفجالة - ص ٢٢٢) وقال: «ونحن نصحح هذه الغلطة لكي يستطيع القارىء العربي أن يرد النص الى أصله، لا غضا من فضل الأستاذ بلاشير الذي يدل كتابه على استقصاء في البحث العلمي، وان كان الفهم الأدبي ضعيفاً صادراً عن هوى...؟!».

الباب الثاني

القضايا الموضوعية



الفصل الأول

قضية النسب

- أنا ابن من بعضه يفوق أبا الـ / ـباحث والنجل بعض من نجله
- أنا الذي بيّن الاله به الـ / ـأقدار والمرء حيثما جعله
- انّ الكذاب الذي أكاذبه / أهون عندي من الذي نقله

(البرقوقي ٣/٣٨٣ ـ ٣٨٤ ـ ٣٨٥).

(النجل بعض من نجله) يقول أبو الطيب. وقد سكت عن نسبه، فكان سكوته ـ طوعاً أو كرهاً ـ بابا اندلعت منه الخصومة حول نسب الشاعر، كما اندلعت حول كل فرع من فروع هذه الشجرة الباسقة.

ولقد دأب الناس، منذ القديم، على أن يسوقوا لأبي الطيب نسباً، غير راضين كل الرضى، ولا مطمئنين كل الاطمئنان، بأن جعلوه: أحمد بن الحسين... الجعفي الكندي اليمني: أو شيئاً قريباً من ذلك.[1]

حتى اذا كان العصر الحديث، أثار الدراسون ـ عرباً ومستعربين ـ قضية النسب في شيء من الحدة، وكان أول من بحث هذه القضية بقدر غير قليل من الجد والعمق محمود محمد شاكر، في بحثه الذي نشره عن المتنبي بعنوان (أبو الطيب المتنبي) في

---

(١) انظر الخلاف في نسب المتنبي في وفيات الأعيان (١/١٢٠) وفي مواطن مختلفة من (أبو الطيب في آثار الدارسين). وفي كتاب (المتنبي) لمحمود محمد شاكر ص: ١٣. وفي (المتنبي يسترد أباه) لعبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٨٠ ص ص. ٧١ ـ ٧٢.

مجلة (المقتطف).[1] وكان أن انتهى به البحث الى أن أبا الطيب علوي النسب صليبة.[2]

وكان بلاشير قد أصدر قبل ذلك سنة (١٩٣٥) كتابه (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: أبو الطيب المتنبي)، وعرض في مواضع مختلفة منه لنسب أبي الطيب، ثم جاء من بعده طه حسين فأثار حول نسب الشاعر شكا عظيماً.[3]

ولعل النتيجة التي انتهى اليها شاكر في بحثه، واطمأن بها، في قضية النسب، قد فتحت لهيّ بعض الباحثين ممن أراد اسعاف أبي الطيب في استرداد أبيه فاذا هو مضيع له الى الأبد، وكأن لسان حاله يقول ما قاله عن سواه:

ولـو كنـتـم ممـن يدبـر أمـره لمـا صرتم نسل الذي ما له نسل[4]

منـذ القـرن التـاسـع عشـر نبّه المستشرقون على أهمية دراسة حياة المتنبي، وشخصيته، لمعرفة الأوضاع الأدبية العربية في القرن الرابع، اذ لا شيء أقدر على أن يعطينا فكرة أدق، ولا أن يهبنا مثلاً أنصع عن وضع شعراء البلاط وطبيعته في تلك الفترة، من حياة المتنبي.[5]

ان من أقدم ما نجده عن سيرة المتنبي في الدراسات الاستشراقية، ما كتبه ديربلو DHerbelot في (المكتبة الشرقية).

جاء في مادة: المتنبي Motanabbi من هذا الكتاب: «هذا الاسم يعني بالضبط من ادعى أنه نبي.[6] انه لقب أبي الطيب أحمد بن الحسين من قبيلة جعفة Giôfah ولد

---

(١) المقتطف: ع - ٨٨ - القاهرة - ١٩٣٦. عدد خاص بعنوان (أبو الطيب المتنبي) بقلم محمود محمد شاكر، قدم له الدكتور فؤاد صروف. وصدر هذا العدد الخاص بمناسبة الاحتفال بانقضاء ألف سنة على وفاة المتنبي. (انظر: كتاب محمود شاكر «المتنبي» السفر الأول - المقدمة، وكذلك« رائد الدراسة عن المتنبي» (٢١٩).

(٢) المتنبي: ١/٤١، ٥٤.

(٣) مع المتنبي: ١٢ وما بعدها. وطه حسين لم يشك في عروبة المتنبي كما فعل بلاشير. ولكنه يشك في نباهة أصله.

(٤) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٥) Jules Mohl: 27 ans d'histoire des études orientales. Paris 1859. P. 341

(٦) في الأصل: «من ادعى انه شاعر» Celui qui fait ou contrefait le poéte ويبدو أنه سبق قلم.

بالكوفة في محلة كندة، ولذلك يعرف بالجعفي الكندي الكوفي. ويلقب أيضاً المتنبي، لأنه ـ لجنونه ـ ادعى صفة النبوة، وهو أكثر شهرة بهذا اللقب.

ولد المتنبي عام ٣٠٣ للهجرة، وحمل وهو صغير من الكوفة الى دمشق، حيث تلقى الآداب، وأصبح شهيراً في الشعر العربي حتى أن كثيراً من الناس يفضلونه على أبي تمام، الشاعر الوحيد الذي ينازعه المكانة الأولى. والحق أن ديوانه أكسبه شهرة كبيرة، وقد شرحه وفسره أربعون شارحاً. وهذا الديوان موجود، مع تعليقات هامشية في مكتبة الملك تحت رقم ١١٦٥.

ان هذا الشاعر ـ ان نحن صدقنا بعض حاسديه ـ كان ابن سقاء بالكوفة، بالرّغم من أنه شديد الفخر بنفسه وبنبله وشرفه، مما دفع بعض الشعراء الى أن يهجوه قائلاً:

أي فضل لشاعر يطلب الفضـ ـل من الناس بكرة وعشيا
عاش حيناً يبيع بالكوفة المـا ء وحيناً يبيع ماء المحيا[1]

وقد اكتسب هذا الشاعر، رغماً عن شانئيه، فضلاً كبيراً بشعره، الذي كان يثيبه عليه بسخاء، الأمراء الذين كانوا متعلقين به.[2] ثم يتتبع الكاتب مراحل حياة أبي الطيب، راسما خطوطها العريضة، في ايجاز، من مولده حتى مقتله، غير بعيد عن النعمانية، علم ٣٥٤هـ[3].

وقد وقع ديربلو في بعض الهفوات استدركها عليه مواطنه دوساسي، الا أن بعض المتأخرين لم يلتفت لذلك الاستدراك، وعاد متشبثاً بالوهم.

فقد ذكر ديربلو أن الشاعر ينتمي الى قبيلة «جعفة»، ولعله غرته الياء من (جعفي) فظنها ياء النسب. وقد صحح دوساسي هذا الوهم فقال: «يعرف المتنبي بالجعفي، لأنه ينتمي الى أسرة عربية اسم جدها جعفي Djofi، لا جعف Djof، المنتهي نسباً الى سبأ، عبر كهلان.[4] معتمداً في ذلك على ما ذكره ابن خلكان في ترجمة المتنبي. وقد ذكرنا أن بعض المتأخرين لم يهتم بهذاالتصحيح.[5]

---

(١) راجع البيتين في وفيات الأعيان لابن خلكان ـ تحقيق احسان عباس ـ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ ـ بيروت ١٢٤/١.

(٢) Bibliothéque orientale, Tome IV, P. 370

(٣) Ibid: 370-372

(٤) Chrestomathie arabe: 33

(٥) -Biographie Universelle (Michaud)-Paris et Leipzig T. 29, PP. 417-418. -A. Kahn: littérature arabe, 165 =

واذا كان ديربلو قداكتفى في النسب بالـوقـوف عنـد والـد المتنبي (أحمـد بن الحسين)، ولعله فعل ذلك هروباً من الاختلاف،[1] فان دوساسي رضي أن يسوق نسبه كالتالي: «أبو الطيب الجعفي، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد».[2]

ومما يستوقفنا في ترجمة ديربلو، سوقه ما ينسبه الى والد أبي الطيب من أمر السقاية سوق غير المطمئن، اذ هو لا يستبعد أن يكون من صنع «بعض حاسدي المتنبي». وهذا احتراس جيد منه، وان كان لم يقف متدبراً البيتين اللذين أوردهما في الموضوع، ولو فعل لأدرك أنهما ينسبان السقاية للشاعر لا لأبيه!

ومهما يكن، فان هذا الاحتراس جعل ديربلو أكثر توفيقاً من أولئك الذين جاءوا من بعده، ثم ساقوا الخبر سوق تسليم، دون نقد أو تمحيص مثل موهل J. Mohl [3] ودرمنكهام E. Dermenghem [4] وهوار C. Huart [5] وفييت G. Wiet [6] وادريس H. J. Idriss [7] وكاهن A. Kahn [8]. ويبدو أن اولئك جميعاً لم يؤكدوا الأمر تأكيد بلاشير في أكثر من موضع، من دراساته عن المتنبي.[9]

ولعل من الغريب حقاً أن يتواطأ كل من ديربلو[10] ودوساسي[11] على تاريخ صحيح

= ومن المؤسف حقاً أن يتكرر ورود هذا الخطأ عند بعض المحدثين من العرب أنفسهم. أنظر مثلاً لذلك، أحمد الجندي: قصة المتنبي ـ ط. طلاس للدراسات والترجمة والنشر ـ دمشق، د. ت، ص: ٣٦، حيث يقول:

«أنا أخطأت يا بن (جعفة) فاسمع عذر قلبي ومقلتي ولهاتي».

وقد أخطأ فعلاً.

(١) ذكروا أنه: ـ أحمد بن الحسين عبد الصمد الجعفي.

ـ أحمد بن الحسين مرة بن عبد الجبار الجعفي.

(٢) OP. cit. 2

(٣) Jules Mohl: OP. cit-241

(٤) Emile Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. la colombe, Paris-1951-P 103

(٥) Clément Huart: La littérature arabe-Paris 1902. P.91

(٦) Gaston Wiet: Introduction a la littérature arabe, 148

(٧) H. J. Idriss: Saif al-daula, émir d'Alep, et son panégyriste Mutanabbi. I. B. L. A, vol XIII, 1950-P. 210

(*) Hadey - Rogen Jdrix (1912-1978)

REI, Tome: XLVI (46) 1978- Pasc.2.pp 155- 161.

(٨) Armand Kahn: la littérature arabe, éd. Louis-Michaud, Paris. P. 165.

(٩) -un poéte arabe: 24 -lavie et l'ouvre de Mutanabbi: 1 -le poéte al-mutanabbi et l óccident musulman: 127

(١٠) OP. cit 370, 372

(١١) OP. cit. P. 2

لميلاد المتنبي ووفاته (٣٠٣ - ٣٥٤) ثم يضل من جاء بعدهما من المستشرقين في ذلك التاريخ ضلالاً بعيداً. [١]

لم تكد الجهود الاستشراقية، بين عهد دوساسي وبلاشير، تقدم شيئاً جللا على الرغم من بعض التفصيل الذي حظيت به ترجمة المتنبي، كالذي نجده عند هوار، مما يدل على أن هذا المستشرق كان على صلة مباشرة بالمصادر العربية. [٢]

ثم وقف دومينار B. de Meynard، في مقاله (الكنى والألقاب في الأدب العربي)[٣]، عند اللقب الذي نبز به أبو الطيب معتمداً في ذلك ما ذكره ابن خلكان في (وفيات الأعيان) خاصة، مشيراً الى بعض مصادر ترجمته كاليتيمة، والخزانة.
ورغم قصر الترجمة التي قدمها دومينار، الا أنه لم يفته اصدار حكم نقدي خطير: «أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، أشهر ممثلي الانحطاط الأدبي، المداح المفرط في مدحه». [٤]

لقد اجتهد دومينار في جمع كنى وألقاب الشعراء والكتاب والأنباه في الجاهلية والإسلام، مع ذكر أصل كل لقب أو كنية، ومن هؤلاء «المسيب»[٥] والممزق العبدي[٦] وعبد الله الأعور الحرمازي «الملقب بالكذاب[٧] وكان مما قاله عن هذا الشاعر:

---

(١) وقع الخلاف بين المستشرقين في التاريخين الهجري والميلادي، مولدا ووفاة.
راجع في ذلك ما يلي:

-De Logrange: Anthologie, 101

-De Meynard: Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe.

(Journal asiatique-extrait des numéros de mars-avril, a septembre-octobre, 1907) Paris, imp. nationale- 1907-P. 207.

-F. de Martino et A. bey Saroit: Anthologie de l ámour arabe, 3'éd. Paris-P. 192

-C. Huart: OP.cit. 91-92

-A. Kahn: OP. cit. 165

-Duval-Destains: Mercure Etrange, n IX-T. II, Paris 1813, P. 132

-F. Garcia-Gomez: Mutanabbi et Ibn Hani. (Mélanges offerts aw. Marcais) Paris-1950. PP. 147-153.

-Blachére: Mutanabbi et l óccident Musulman, 127-128 un poéte arabe, 24

(٢) OP. cit. 92-94
(٣) OP. cit
(٤) Ibid, 207
(٥) Ibid, 225
(٦) Ibid, 237
(٧) Ibid, 191-192

«وانّ أصل لقبه من قوله:

لســتُ بكَــذَّابٍ ولا أثّــام ولا بجَــثّــامٍ ولا مِضْــرَامِ
ولا أُحِبُّ خُلَّةَ اللِّئَام».

الجثامة: البليد المُضْرِمُ: القليل المال

وانما أوردنا هذا، لتبيين ولوع الناس بنبز الشعراء، استناداً الى بعض ما قالوه، ولو بالعدول عن مراد الشاعر. فقد أراد الحرمازي دفع صفة «الكذب» عن نفسه، فاذا بهم لا يختارون لقباً ينعتونه به غير الصفة التي أراد أن يبرأ منها.

أفلا يقوي هذا ما قيل من أن المتنبي انما نبز بلقبه ذاك لشعر قاله؟ ولكن دومنار لم يلتفت الى شيء من ذلك.

وفي عام ١٩٢١م، أصدر كارادوفو كتابه (مفكرو الإسلام).[١] خص فيه أبا الطيب بحديث موجز، لم يهتم فيه بنسب الشاعر، بقدر ما اهتم بذكر بعض خصائصه الفنية والفكرية، مع الاشارة الى ثورته التي انتهت بسجنه.[٢]
ثم جاء بلاشير.

ان دراسة بلاشير على قدر من الخطورة، وهي تدل على بحث مضن، وعمل دؤوب. وتنبع خطورتها من أنها قيدت الدارسين من بعده، فاذا المتنبي ضائع النسب حيناً، علوي حيناً ثانياً، وابن الامام الغائب حيناً ثالثاً!

ويستوقف الناظر في البحث المفصل الذي وضعه بلاشير عن المتنبي: «شاعر عربي من القرن الرابع...» انه يستند في بحثه الى كثير من المصادر العربية المتعلقة بأخبار أبي الطيب وأشعاره، الا أنه لا يقوم بنقد علمي لهذه المصادر، على تباينها، وربما عمد الى نوع من الانتقاء، وربما اعتمد أحياناً على بعض الأخبار المهزوزة، يتخذها سلماً الى اقرار قضايا، يعتبرها يقينية.

يبدأ بلاشير بحثه في نسب أبي الطيب، بالاشارة الى أن أسرته كانت مستقرة بالكوفة، وإن كان من المتعذر علينا تحديد الفترة التي قدم فيها أسلاف الشاعر للاستقرار بالعراق.[٣] ونحن لا نملك عن أسلافه، من جهة أبيه، أخباراً ترقى الى ما

---

(١) Baron Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam-Paris 1921

(٢) Ibid, 333-334

(٣) Un poète arabe, 15

فوق أبيه الحسين، الذي كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدعي الانتماء الى قبيلة جعفي باليمن، بطن من بطون مذحج، التي استقر قسم منها بالهلال الخصيب، بعد الفتح الإسلامي.

وقد عاش الحسين، والد المتنبي، عيشة متواضعة مع أهله في محلة كندة، حيث كان بها ـ كما قيل لنا ـ «ثلاثة آلاف بيت من بين رواء ونساج»[1] وقد تعاطى هو نفسه حرفة السقاية، حيث تصوره لنا الاخبار وهو في أزقة الكوفة يقود جملاً محملاً قرباً ترشح بالماء، وقد كلفه ذلك، اللقب الذي عرف به بين مواطنيه: عيدان السقاء.[2]

لقد كان الحسين اذن، يدعى أنه جعفي. أفكان صادقاً في ذلك كما كان يؤكده القاضي ابن أم شيبان،[3] الذي كان على معرفة به؟[4] لعل من المجازفة البت في الأمر، وان كان الحسين يملك عن أرومته اليمنية يقيناً راسخاً، مما يمكن أن يكون له أثر على معتقداته الدينية، فقد كان، كمعظم الكوفيين الذين هم من أصل جنوبي، انفصالياً (= خارجياً).

أما عن آباء أبي الطيب من قبل أمه، فنحن نملك معلومات أقل. فاسم المرأة التي وهبت الحياة أحد مشاهير شعراء العربية بقي مجهولاً. فنحن نكاد نحدس، بصعوبة، أن هذه المرأة المجهولة، تنتمي نسباً الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان، احدى قبائل الجنوب أيضاً، التي استقر كثير من فروعها بعد الفتح في العراق.

لقد ولد للحسين ولد، يبدو أنه وحيد أبويه، حوالي عام ٣٠٣هـ وقد سمى ولده أحمد، وكناه أبا الطيب، هذه الكنية التي طوفت في الآفاق، ثم ألصقت بها فيما بعد صفة (جعفي) تحقيقاً لنسبه، وصفة (الكندي) نسبة الى محلة كندة التي ولد بها.

ولا يبدو أن المتنبي عرف أمه «التي لا يستبعد أن تكون قد ماتت بعيد مولده وربته جدته، وكانت من صلحاء الكوفيات».

وعلى الرغم من المكانة الاجتماعية المتواضعة لأبائه، أدخل الى (كتاب فيه أولاد

---

(١) راجع مناقشة شاكر لهذا الخبر في المتنبي ١/١٨.

(٢) Un poete arabe,: 24

(٣) قارن، فيما يتعلق بنسب ابن أم شيبان بين بلاشير (Ibid XVII) وشاكر (١/١٤).

(٤) سنرى أن هذا غير ثابت.

أشراف الكوفة)، . وقد تحمل، بلا ريب، الكيد الذي كان ينتظر طالب علم فقيراً، ضائعاً بين لدات له، هم أيسر حالاً منه. ولا ينبغي المبالغة في أهمية هذا الاتصال الأول بالناس، ولعله كان أصل ما عرف عن الشاعر من كره البشر.[1]

ان أطروحة بلاشير هذه عن نسب المتنبي تستدعي جملة من الملاحظات. فهو يشك، من جهة في انتساب أبي الطيب الى جعفي، وهو من جهة أخرى يطمئن الى أن والده كان سقاء، ومع ذلك كان من حظ أبي الطيب الالتحاق بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة.

ان معظم ما ذهب اليه بلاشير يستند الى رواية ترتد الى القاضي التنوخي، وهي رواية تحتاج منا الى أن نقف عندها، متناً وسنداً فعليها اتكأ بلاشير ليبني أحكامه.

«قال الخطيب: أخبرنا علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي الزيدي قال: كان المتنبي وهو صبي، ينزل في جواري بالكوفة وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة، ونشأ هو محباً للعلم والأدب صحبة الأعراب في البادية، فجاء بعد سنين بدوياً قحاً، وقد كان تعلم الكتابة والقراءة، فلزم أهل العلم والأدب، وأكثر من ملازمة الوراقين، فكان علمه من دفاتره.

وقال أبو الحسن: كان عيدان والد المتنبي، يذكر أنه من جعفي، وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا وكانت من صلحاء الكوفيات.

قال التّنوخي، قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفه من فارس، فذاكرته بأبي الحسن، فقال: تربي وصديقي وجاري بالكوفة! وأطراه ووصفه. وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط القبائل وأطوي البوادي وحدي، ومتى انتسبت لم آمن أن يأخذني بعض العرب بطائلة بينها وبين القبيلة التي أنتسب اليها، وما دمت غير منتسب الى أحد، فأنا أسلم على جميعهم ويخافون لساني.

قال: واجتمعت بعد موت المتنبي بسنين مع القاضي أبي الحسن بن أم شيبان الهاشمي الكوفي، وجرى ذكر المتنبي فقال: كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى

(١) Un poete arabe: 24-25

عيدان، يسقي علي بعير له، وكان جعفياً صحيح النسب، قال: وقد كان المتنبي لما خرج إلى كلب وأقام فيهم، ادعى أنه علوي حسني، ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، إلى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين وحبس دهراً طويلاً وأشرف على القتل، ثم استتيب، وأشهد عليه بالتوبة وأطلق»[1].

ولنتمعن قليلاً في هذه الرواية، لنلاحظ ما يلي:

أولاً: المتن.

١ ـ «كان عبدان (أو عيدان) والد المتنبي يذكر أنه من جعفي وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب، ولا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء النساء الكوفيات».

ومعنى هذا أن الشك لا يحوم حول صحة نسب جدة المتنبي، وان كان الراوي لم يتحقق من صحة نسب الحسين، والد أبي الطيب.

٢ـ «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى عبدان يستقي على بعير له، وكان جعفياً صحيح النسب».

فهنا يظهر الشاعر جعفياً صحيح النسب، لا يرقى الشك الى هذه الصحة.

٣ ـ «وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به. وقال: أنا رجل أخبط في القبائل...».

فلماذا يكتم أبو الطيب نسبه؟ وكيف يكتمه وقد عرفه هذا الذي يزعم أنه كان له تربا وصديقاً وجاراً بالكوفة؟

أكبر الظن أن الذين بنوا هذه الرواية انما نظروا الى بعض شعر المتنبي، وذلك قوله:

---

(١) بغية الطلب لابن العديم. ملحق بكتاب شاكر (المتنبي: ٢/٢٥٤ ـ ٢٥٦) والخبر موجود عند الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد، أو مدينة السلام) المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، د. ت. الجزء الرابع ص. ١٠٢ وما بعدها. والذي عند البغدادي (عبدان) بالباء الموحدة. وكذلك ورد في تاريخ الإسلام للذهبي والمنتظم لابن الجوزي «أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٤٢ ـ ١٦٩/١٩٦» وصححه شاكر بجعله عيدان بكسر العين والياء المثناة، استناداً الى القاموس المحيط «مادة: عود» أول من قال بهذه الرواية. والذي في تكملة تاريخ الطبري: عبدون السقا. (أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢) وورد عن البديعي في (الصبح المنبي: ٢٠) ابن عيدان، بالمثناة.

ومُـذْقِعِينَ بسُبْـرُوتٍ صَحِبْتُهُمُ	عَارِينَ مِنْ حُلَلٍ كَاسِـينَ مِنْ دَرَنِ
خُرَّابُ بَادِيَةٍ غَرْثَـى بُطُونُـهُـمُ	مَكْـنُ الـضِبَـابِ لَهُمْ زَادٌ بلاَ ثَمَنِ
يَسْتَخْبِـرُونَ فَلاَ أُعْـطِيهُمُ خَبَـرِي	وَمَـا يَطِيشُ لَهُـمْ سَهْمٌ مِنَ الـظِّنَنِ
وَخَـلَّةٍ فِي جَلِيسٍ أَتَّـقِـيهِ بهَـا	كَيْمَـا يُرَى أَنَّنَا مِثْلاَنِ فِي الـوَهَنِ
وَكلِمَـةٍ فِي طَرِيقٍ خِفْتُ أُعْـرِبُهَـا	فَيُهْتَـدَى لِي فَلَمْ أَقْـدِرْ عَلَى اللَّحَنِ
قَدْ هَوَّنَ الصبـرُ عِنْـدِي كُلَّ نَازِلَـةٍ	وَلَيَّنَ العزمُ حَدَّ المَرْكَبِ الخَشِنِ.[1]

فما هذا الذي كان يستخبرون عنه فلا يعطيهم خبره؟ أهو النسب؟ نزعم أنه ليس كذلك. ويقوي هذا الزعم هذه الثقة التي يركبها أبو الطيب: «كيما يرى أننا مثلان في الوهن». ولعلهم انما كانوا يطلبون معرفة «السر» الذي يحمله بين جوانحه، فهو مندفع في هممه العالية، وطموحاته الكبيرة، وذلك من قبيل ما قال في الميمية:

يقولون لي: ما أنـت في كل بلدة	وما تبتغي؟ ما أبتغي جل أن يسمى[2]

٤ ـ «وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة».

ان ما قيل من أن والد أبي الطيب كان سقاء يبيع الماء بالكوفة، لا يجد له سنداً قوياً من الرواية ولا من التاريخ، وهو لا يعدو أن يكون أثراً من آثار الخصومة التي أثيرت حول المتنبي، وادّعاء من الادّعاءات التي ولدتها عداوة الشاعر، ولا سيما في مرحلته الأخيرة، عند مروره ببغداد، في طريقه الى عضد الدولة.

لقد شمر شعراء السخف، كابن الحجاج وابن سكرة، وشعراء القرامطة، كابن لنكك، عن سواعدهم، وشحذوا ألسنتهم للنيل من الشاعر، تقرباً إلى الوزير المهلبي وزلفى، وتنفيساً عن أنفسهم المريضة، ولذلك وجدناهم يتضاغنون في أتون الحسد، ويتهافتون على وصم أبي الطيب بتهم لم نسمع لها من قبل ذكراً.

قال صاحب اليتيمة، نقلاً عن الخوارزمي، ولم يكن ممن ينتصرون لأبي الطيب:

«قال: ولما قدم أبو الطيب من مصر الى بغداد، وترفع عن مدح المهلبي الوزير، ذهاباً بنفسه عن مدح غير الملوك، شق ذلك على المهلبي، فأغرى به شعراء بغداد، حتى

(١) البرقوقي: ٤/٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) البرقوقي: ٤/٢٣٣.

نالوا من عرضه، وتباروا في هجائه، وفيهم ابن الحجاج وابن سكرة (محمد بن عبد الله الزاهد) الهاشمي، والحاتمي، وأسمعوه ما يكره، وتماجنوا به، وتنادروا عليه، فلم يجبهم، ولم يفكر فيهم، وقيل له في ذلك فقال: اني فرغت من اجابتهم بقولي لمن هم أرفع طبقة من الشعراء:

أَرَى الـمُـتَـشَـاعِـرِينَ غَرُوا بِذَمِّي ... ومنْ ذَا يَحْمَـدُ الـدَّاءَ العُضَـالَا[1]

ومِـنْ يَكُ ذَا فَمٍ مُرٍّ مَرِيضٍ ... يَجِـدْ مُرّاً بِهِ الـمَـاءَ الـزُّلَالَا

قال: بلغ أبا الحسين بن لنكك بالبصرة ما جرى على المتنبي من وقيعة شعراء بغداد فيه، واستحقـارهم له، وكان حاسداً له طاعناً عليه، هاجياً اياه، زاعماً أن أباه كان سقاء، بالكوفة فشمت به وقال:

قُولَا لأَهْـلِ زَمَـانٍ لَاخَـلَاقَ لَهُـمْ ... ضَلُّوا عَنِ الرُّشْدِ مِنْ جَهْلٍ بِهِمْ وَعَمُوا

أَعْـطَيْتُـمُ الـمُـتَـنَـبِي فَوْقَ مُنْيَتِـهِ ... فَزَوِّجُـوهُ بِرَغْـمٍ أُمَّـهَـاتِـكُـمُ

لَكِـنَّ بَغْـدَادَ جَادَ الـغَيْثُ سَاكِنَهَـا ... نَعَالُهُـمْ فِي قَفَـا السَّقَّـاءِ تَزْدَحِمُ[2]

وأورد له شعراً آخر في هذا المعنى.

فلو صح أن نرمي الناس، دون بينة، بما به يتهمون، لنال الشعراء، وغير الشعراء من قَبْل أبي الطيب ومن بعده، أذى كثير.

جاء في (تاج العروس):[3]

«وعيدان السقاء بالكسر، لقب والد الامام أبي الطيب، أحمد بن الحسين بن عبد الصمد المتنبي الكوفي الشاعر المشهور، هكذا ضبطه الصاغاني وقال: كان أبوه يعرف بعيدان السقاء بالكسر، قال الحافظ: وهكذا ضبطه ابن ماكولا أيضاً. وقال أبو القاسم بن برمان هو أحمد بن عيدان بالفتح، وأخطأ من قال الكسر، فتأمل».

ويعلق الجبوري على هذا الكلام فيقول: «وهذه الرواية تنفرد عن جميع الروايات التي تنص على أن لقب والده (عبدان السقاء) بالباء المفردة، والسقاء مشدّدة القاف. وفرق عظيم بين اللفظين... ومعنى: عيدان السقاء، كناية عن رفعة نسب والده: تشبيها بامتداد عيدان السقاء».[4]

---

(١) في الأصل: يحمل: وأثبتنا رواية الديوان ـ البرقوقي: ٣/٣٤٤.

(٢) يتيمة الدهر: ١/١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) تاج العروس: مادة (عود).

(٤) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢ ـ هـ ١.

وقد قرأها بلاشير أيضاً عيدان السقاء Bois dóutres[1] الا أنه لم يقف عند دلالة اللقب، وان كان يقرّ أنه لقب وليس اسماً.

ثانياً: السند.

من هو القاضي التنوخي؟
تحدثنا كتب الرجال بما يلي:

«القاضي أبو علي المحسّن بن أبي القاسم علي بن محمد التنوخي، وله كتاب (الفرج بعد الشدة) وكتاب (نشوار المحاضرة)... سمع بالبصرة من أبي العباس الأثرم وأبي بكر الصولي والحسين بن محمد بن يحيى بن عثمان النسوي، وطبقتهم، ونزل ببغداد وأقام بها، وحدّث الى حين وفاته، وكان سماعه صحيحاً، وكان أديباً شاعراً أخبارياً، وكان أول سماعه الحديث في سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة...» «وأما ولده أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي، فكان أديباً فاضلاً له شعر لم أقف منه على شيء، وكان يصحب أبا العلاء المعري وأخذ عنه كثيراً، وكان يروي الشعر الكثير، وهم أهل بيت كلهم فضلاء أدباء ظرفاء، وكانت ولادة الولد المذكور في منتصف شعبان سنة خمس وستين وثلاثمائة بالبصرة، وتوفي في يوم الأحد مستهل المحرم سنة سبع وأربعين وأربعمائة، رحمه الله تعالى... وكان قد قبلت شهادته من الحكام في حداثته، ولم يزل على ذلك مقبولاً الى آخر عمره، وكان متحفظاً في الشهادة، محتاطاً صدوقاً في الحديث».[2]

وأما ابن شاكر الكتبي فيقول عنه: أي (عن أبي القاسم علي) «وكان شيعياً معتزلياً، وكان ساكناً وقوراً، وكان يدخله في نيابة القضاء ودار الضرب وغيرهما كل شهر مائة دينار فيمر الشهر وليس معه شيء، وكان ينفق على أصحاب الحديث، وكان الخطيب والصولي وغيرهما يبيتون عنده، وكان ثقة في الحديث متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدوقاً».[3]

فلعل هذا مما يقوي الاطمئنان الى رواية الرجلين.
على أننا اذا تابعنا منهج المحدثين، جاز لنا أن نتساءل عن طبيعة ذلك (الظرف) الذي

(١) Un poéte arabe, 24

(٢) وفيات الأعيان: ٤/١٥٩ـ١٦٢.

(٣) فوات الوفيات: ٣/٦٠.

وصم به أهل بيت التنوخي، فاذا نحن تتبعنا الأخبار المتعلقة به، وجدنا في أخلاق التنوخيين ما يعد من (خوارم المرؤة) ويدفع الى الاحتياط في قبول شهادتهما، ان لم يسقطها.[1]

ولقد استبعد محمود شاكر الرواية، لأن القاضي التنوخي كان من جلساء الوزير المهلبي، عدو أبي الطيب الذي أغرى به شعراءه وكانت له به صلة قريبة. «ولا عجب أيضاً أن يسند التنوخي روايته أو «كذبه» الى بعض شيوخه لئلا يفتضح. وكذلك زعم... أن القاضي ابن أم شيبان حدثه فقال: «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يقال له عيدان... ألخ» والقاضي ابن أم شيبان يحتاج أمره الى بعض النظر، اذا حدث عن المتنبي، لأني أخشى أن تكون صلته قريبة جداً بحياة المتنبي وما لقيه من العلويين...»[2]

ثم ان شاكراً يرى أن تباعد السن بين التنوخي والشاعر مما يطعن في الرواية، اذ «كان اذّاك شاباً في السابعة والعشرين وكان المتنبي قد نيف على الخمسين فلا يجرؤ لذلك، ولصلته بالمهلبي، أن يسأل الشاعر. ثم ان المتنبي ما كان ليخفي نفسه وهو الذي أوعد الملوك وجاهرهم بالعداوة في عصر كانت تذهب فيه الأرواح مع كلمات الوشاية والدسيس والمكر السيء».[3]

أما ما قيل من العداوة المستحكمة بين الشاعر والتنوخيين، فلا نميل اليه، ولكننا نرجح أن عداوة أبي علي التنوخي لأبي الطيب لم تكن مستحكمة، بل كانت ظرفية فرضتها على أبي علي لحظة ضعف حين طمع في رضا الوزير المهلبي، كما يحدث لبعض النفوس حين تغلبها الأهواء وحب المصالح. وعلى الرغم من أن التنقيب عن جذور تلك العداوة قد كشف عن بعض الأسباب الوجيهة،[4] الا أننا نجد في مدحيات أبي الطيب للتنوخيين، ومرثياته أيضاً، ما يبين أنه يجعل نفسه واحداً منهم.[5]

---

(١) راجع حديث أبي القاسم مع بعض الشعراء، ومع الاسكاف، في ابن شاكر الكتبي: ٣/٦١ - ٦٢.

(٢) المتنبي: ١/٢٠.

(٣) نفسه: ١/٢١.

(٤) نفسه: ١/٢٤ - العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٧٨.

(٥) انظر قصائده:

- اني لأعلم واللبيب خبير (البرقوقي: ٢/٢٣١). =

ونعود الى بلاشير:

١ ـ فقد ذكر أننا لا نجد في أي مصدر أثراً لأخوة أو أخوات لأبي الطيب المتنبي، مما يبيح لنا أن نقول انه وحيد أبويه[1]. وفي هذا الجزم منه مجازفة، فنحن لا نستطيع الا أن نسكت عن هذا الأمر ما سكتت المصادر، فعسى أن تكشف الأيام مخبوءاً. وقد وجدنا عند ابن العديم، في بغية الطلب[2]، ما يلي: «(عن أبي الحسن علي بن عيسى الربعي) قال: اجتزت أنا وأبو الحسين محمد بن عبيد الله السلّامي الشاعر على الجسر ببغداد، وعليه من جملة السؤال رجل مكفوف. فقال لي السلامي: هذا المكفوف أخو المتنبي فدنوت منه فسألته عن ذلك فصدقه، وانتسب هذا النسب (أي: ابن الحسين بن مرة بن عبد الجبار الجعفي) وقال: من هنا انقطع نسبنا».

كما نجد عنده خبراً مفاده أن للمتنبي أختاً، وقد رثته لمّا قتل بقولها:

يا حَازِمَ الـرأيِ الا في تَهَجُّمِهِ ... على المَكَارِه غاب البُدْرُ في الطَّفَلِ
لَنِعْمَ مَا عَامَلَتْكَ المُرْهَفَاتُ بِهِ ... ونِعْمَ ما كنت تُوليهَا من العَمَلِ
الأرضُ أُمٌّ أَصَبْنَاهَا بِوَاحِدِهَا ... فاسْتَرجَعْتُهُ وَرَدَّتْهُ إلى الحَبَلِ [3]

والخبر نفسه عند المقريزي في (المقفى)[4].

وفي تكملة تاريخ الطبري للهمداني: «وقال أبو الحسن محمد بن يحيى الزيدي العلوي، وأقام بمعسكر مكرم، كان المتنبي ينزل بجواري بالكوفة,,, وكان أخوه الضرير يتصدق ببغداد»[5].

٢ ـ أما عن نسب أبي الطيب من جهة أبيه، فهو يؤكد أن الحسين كان «يدّعي» الانتماء

= ـ غاضت أنامله فهن بحور (٢/٢٣٥).
ـ الآل ابراهيم بعد محمد (٢/٢٣٨).
ـ لأي صروف الدهري فيه نعاتب (١/٢٣٤).
ـ هو البين حتى ما تأنى الحزائق (٣/٨٢).
ـ أتنكر يا ابن اسحق اخائي (١/١٣٨).

(١) un poéte arabe, 24

(٢) محمود شاكر: المتنبي ٢/٢٥٢.

(٣) نفسه ٢/٣٠٩.

(٤) نفسه ٢/٣٥٩.

(٥) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢.

الى قبيلة جعفي اليمنية، ولكنه لا يطمئن الى هذا الادّعاء.

وقد رأينا أن مصدر بلاشير هو القاضي ابن أم شيبان.

٣ ـ ان المتنبي جعفي النسب، يعرف ذلك أهل الكوفة، كما عرفه ابن أم شيبان، ومع ذلك يسأل أبو الطيب عن نسبه فيكتمه.

٤ ـ وأما عن نسب الشاعر من جهة أمه، فيفترض بلاشير ان هذه الأم قد ماتت بعد مولد وحيدها، ومع ذلك فهو يستعظم ألا يذكر الشاعر اسم أمه، وكأنه في ذلك بدع بين الشعراء.

فما الذي يمكن أن يذكره الشاعر عن أم ماتت وهو صغير؟

أما يكفيه أن يذكر تلك التي ربتّه ورعته فأحبها أخلص الحب وأعمقه؟

ثم أن بلاشير يقول اننا ـ بصعوبة ـ نكاد نعرف، بالحدس، ان هذه المرأة المجهولة تنتمي الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان.

ان هذا مما لا يدرك بالحدس، وانما هو خبر صريح يذكره المؤرخون، بقولهم عن جدة المتنبي انها «كانت همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء نساء الكوفة» كما جاء على لسان أبي الحسن.

٤ ـ ويبقى هذا الذي يذكره من أن أبا الطيب، على الرغم من ضعة نسب آبائه، أدخل كتاباً فيه أولاد أشراف الكوفة.

أو لم يكن من الواجب الوقوف قليلاً عند هذا الخبر للتوفيق بين طرفيه؟ ألا يحتاج الأمر الى تفسير؟ وكيف يعقل أن تكون هناك مدرسة خاصة بطبقة الأشراف، ثم يلتحق بها فتى ضائع النسب؟

إلّا يكن المتنبي قد دخل ذلك الكتاب لأنه من (أولاد الأشراف) فلا أقل من البحث عن سبب وجيه يبيح له ذلك.

لن نغالي فنقول أن أبا الطيب هو أحمد بن المهدي، الامام الثاني عشر من أئمة الشيعة،[١] ما دامت فرق الشيعة نفسها ليست متّفقة في أمر الحسن العسكري، ولا في أمر السرداب حتى ان منهم من ينكره.[٢]

---

(١) المتنبي يسترد أباه.

(٢) راجع تعليق العلامة محمد جواد مغنية، على قول هنري ماسيه H.Mass'é في كتاب (الإسلام). =

ولن نقطع الآن بالقول: انه علوي صليبة.[1]

ولكن كونه علوياً بالرضاع أصبح أمراً ثابتاً لا يحتاج الى مزيد بيان، بعدما وجد بين أيدينا من نصوص قاطعة، فقد ذكر ابن العديم خبراً يسنده الى ياقوت عن الربعي قال: «وكان مولده بالكوفة في كندة، سنة ثلاث وثلاثمائة، وأرضعته امرأة علوية من آل عبيد الله».[2] فهذا النسب وحده كفيل بأن يفسر لنا التحاقه بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة، اذ يترتب على الرضاع شرعاً ما يترتب على الأصلاب.

وكان من حق بلاشير ـ وهو يتحدث عما لحق أبا الطيب من الأذى وهو في الكتاب ـ أن يقف عند اعتداده الكبير بنفسه الذي ظهر في شعره مما قاله وهو ما يزال في المكتب.

قال في صباه وهو في المكتب، وقد قيل له (ما أحسن هذه الوفرة):[3]

لا تحسُنُ الوَفْرَةُ حتى تُرَى   منشورةَ الضِّفْرَيْن يَوْمَ القِتَالْ
على فتَى مُعْتَقِلٍ صَعْدَةً   يَعُلُّهَا مِنْ كُلِّ وَافِي السِّبَالْ

أفيكون هذا الذي يجيب هذا الجواب فتى ضائعاً، بين فتية هم أكثر منه حظاً في الجاه، فهو يتحمل منهم الكيد والأذى؟

بقي أمر آخر لا بد من استنطاقه في أمر النسب، وهو شعر المتنبي.

لقد خدع أبو الطيب بفخره كثيراً من الناس، عندما اتبع مذهباً يفخر فيه بنفسه لا بآبائه، فغر ذلك بعضهم، وظنه دليلاً على ضعة نسب الشاعر وخمول ذكر قومه، حتى لقد خرقوا له أساطير تدعم ما خيل اليهم، ولو تأملوا لأدركوا أن أبا الطيب الشاعر العربي المزهو بعروبته وعربيته، يجري في ذلك على سنن مرسوم، وخطة متبعة، غير خارج على مذهب العرب الذي يوجزه قول القائل: «أبى الله أن أسمو بأم ولا أب».[4]

= ترجمة بهيج شعبان ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس ـ ط٢ ـ ١٩٧٧، ص٢٢٩.

(١) محمود شاكر: المتنبي ١/٤١ وما بعدها.

(٢) المتنبي: ٢/٢٥٢.

(٣) البرقوقي: ٣/٢٧٩.

(٤) من أبيات عامر بن الطفيل:

واني وان كنتُ ابنَ سيّدِ عَامِرٍ   وفارسَهَا المشهورَ في كل موكب =

الا ان الشاعر لا يقنع بما دون النجوم، فهو يريد، بالاستدارة الأسلوبية، أن يجمع المجد من طرفيه، فيثبت لأهله مجداً وشرفاً عظيمين، ثم يثبت لنفسه مكاناً، فاذا هو في الذؤابة من ذلك المجد وذلك الشرف.

وقد ظهر هذا الشعور في قصائده الأولى وصاحبه منذ صباه ولازمه حتى الموت. فمما قاله في صباه:[1]

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي ... وبنفسي فخرت لا بجدودي

وبهم فخر كل من نطق الضا ... د، وعوذ الجاني وغوث الطريد

ان أكن معجباً فعجب عجيب ... لا يرى فوق نفسه من مزيد

أنا ترب الندى ورب القوافي ... وسمام العدا وغيظ الحسود

أنا في أمة - تداركها الله ... - غريب كصالح في ثمود

وسمع بعضهم قول المتنبي في ميميته:[2]

ولو لم تكوني بنت أكرم والد ... لكان أباك الضخم كونك لي أما

فظن أبا الطيب يشكك في نسبه بعض التشكيك «بهذا البيت الذي أملاه الغرور وصاغته الكبرياء، ووضعه جموح الشاعر في غير موضعه من الرثاء».[3]

وليس هذا غير صياغة جديدة لقول بلاشير، كما سنرى.

وان يكن هذا البيت تشكيكاً في النسب، فكيف يكون الفخر بالأنساب؟ ثم ان أبا الطيب ساعة الغضب يعرّض بالأنساب تعريضاً صريحاً لا مواربة فيه، فهل يكون من العقل أن يعمد رجل مغموز النسب فيتّهم أعداءه بالضعة والخمول، ويصمهم بأنهم (أدعياء)[4] و (أولاد الزنا)[5] و (نجل اليهود)[6] ألخ . . . ؟

أيكون سكوت أبي الطيب عن ذكر أبويه دلالة على ضعتهماوخمولهما؟ أما بلاشير فقد وقف عند موت والد أبي الطيب ليقول انه لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الحزن الذي

= فما سَوَّدَتْني عَامِرٌ عَنْ وِرَاثَةٍ ... أَبَى اللهُ أَنْ أَسْمُو بأمٍّ ولا أب

ولكنني أَحْمِي حِمَاها وأتقِي ... أذاهَا وأَرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَنْكِب

(ابن عبد ربه: العقد الفريد - ط٢ القاهرة - ١٣٧٨هـ - ١٩٨٢م - م٣ - ص٤١٠).

(١) البرقوقي: ٢/٤٦ - ٤٨.

(٢) نفسه ٤/٢٣٣.

(٣) طه حسين: مع المتنبي ١٧.

(٤) البرقوقي: ١/٢٧٨.

(٥) نفسه: ١/١٤٠.

(٦) نفسه: ١/٢٣٦.

خلّفته في نفس الشاعر هذه الخسارة: فهو من دون شك غير عميق، لأن هذه المصيبة لم توح له ولو ببيت واحد. ومهما يكن فان غياب ذاك الذي كان رفيقه ورائده سينمي شعوره بالعزلة. وإن غياب الشعور بحفظ التوازن خاصة، حدّد ـ فيما يفترض بلاشير ـ تحولاً في سلوكه: بما أن الشعر وحده لا يمكنه من الهيمنة التي يطمح اليها، وبما أن الكبراء يعاندون بعدم منحه المنزلة التي تؤهله لها عبقريته، فانه سيطلب من العنف أن يحقق أحلامه، وسيحاول أن ينتزع بالقوة نصيبه الذي حجبته عنه الحياة.[1]

قد يكون هذا التفسير الذي يتقدم به بلاشير غير مقنع كل الاقناع، إذ قد يلجم الحزن العميق الألسنة أحياناً، الا أنه يبقى تفسيراً أكثر قبولاً وواقعية مما ذهب اليه بعض النقاد العرب من أن «هذا يشهد بما اتفقت عليه الروايات من أن والد أبي الطيب لم يكن رجلاً نابه الشأن».[2] أو أن نلفّ هذا الموقف نفسه في سياق من الأسئلة فنقول: «أكان ذلك لأن المتنبي لم يعرف أباه؟ أم كان ذلك لأن المتنبي عرف أباه ولكنه لم ير له خطراً، ولم يَرَ في ذكره ما يرفع من شأنه ويرد عنه كيد الكائد وحسد الحسود؟ أم كان المتنبي يزدري أباه ويكبر شعره عن أن يقف عنده مادحاً أو هاجياً أو نادباً وراثياً؟»[3]

انه اسلوب يكاد ينبيء عن كيد شبيه بذلك الكيد الذي صوره الشاعر في قوله:[4]

أنــا ابنُ مَنْ بعضُــهُ يفُــوقُ أَبَا الـ ... بَاحِـثِ والـنَّجْــلُ بَعْضُ مَنْ نَجَـلَهْ

وإنــمــا يَذْكُــرُ الــجُــدُودَ لَهُــمْ ... مَنْ نَفَــرُوهُ وأنــفَــدُوا حِيَلَه

فخْــراً لعَــضْــبٍ أروحُ مُشْــتَـمِـلَهْ ... وَسَــمْــهَــرِيٍّ أَرُوحُ مُعْــتَــقِــلَه

ولْــيفْــخــر الــفَــخْــرُ إذْ غَدَوْتُ بِهِ ... مُرْتَــدِياً خَيْرَهُ ومُــنْــتَــعِــلَه

أنَــا الــذي بَيّنَ الالَــهُ بِهِ الأَ ... قْدَارَ وَالــمَــرْءُ حَيْثُــمَــا جَعَــلَه

جوهــرةٌ يَفْــرَحُ الــكِــرَامُ بهَــا ... وَغُــصَّــةٌ لاَ تُسِــيغُــهَــا الــسَّــفِــلَه

إنَّ الــكِــذَابَ الــذي أُكَــادُ بِهِ ... أَهْــوَنُ عِنْــدِي مِنَ الــذي نَقَــلَه

فَلاَ مُبَــالٍ وَلاَ مُدَاجٍ وَلاَ ... وَانٍ وَلاَ عَاجِــزٌ ولا تُكَــلَهْ

أو نحن بحاجة الى أن يقدم لنا الشاعر (بطاقة هوية) أنصع وأوضح من هذه الأبيات؟ أما يكفي والد أبي الطيب كرماً أن يكون ولده الذي (بيّن الاله به الأقدار) بعضاً منه، والنجل بعض من نجله؟

(١) un poéto arabe, 57

(٢) ذكرى أبي الطيب: ٣٤.

(٣) مع المتنبي: ١٢.

(٤) البرقوقي: ٣/٣٨٣ ـ ٣٨٥.

ويقف بلاشير وقفة متأنية عند ميمية أبي الطيب في رثاء جدته:[1]

ألا لا أري الأحداثَ حمداً ولا ذمّا ... فما بطشُهَا جهلاً ولا كفُّها حِلْما

فلا يرى فيها غير فن متكلف، وصنعة بلاغية. فالألم الذي عانى منه الشاعر، على صدقه، لم يبلغ أن يعبر عن نفسه بالبساطة التي كانت شائعة عند شعراء آخرين. ان هذا الشعور يتفاقم عندما يصل القسم الثاني من المرثية. «فهنا لا نوح ولا حسرات، ولكن تغنّ بكبرياء كنا قد وقفنا على نظيره من قبل».[2] ولذلك فان الشاعر عندما تلقى نبأ موت المرأة الوحيدة التي احتضنته طفلاً في الكوفة بحنان كبير: جدته لأمه، وجد نفسه «تبعاً للتقليد العربي القديم»[3] ينظم بهذه المناسبة مرثية مصنوعة باتقان.

لقد اتبع بلاشير في دراسته المنهج التاريخي الذي يخضع شعر الشاعر للتسلسل الزمني، مع ربطه بالأحداث التي تصاحبه أو تصاقبه، غير أن موقفه من مرثية أبي الطيب في جدته وحكمه عليها يوجب علينا التنبه الى أن هذا المنهج كان في بعض الأحيان مسطّحاً لا يتصل بواقع الشاعر النفسي والاجتماعي، ولا يرتبط باللحظة الحضارية التي كانت تجتازها الأمة العربية الإسلامية في القرن الرابع، تلك اللحظة التي كان أبو الطيب خير ممثل لها.

يرى بلاشير أن أبا الطيب وجد نفسه مدفوعاً إلى رثاء جدته، «تبعاً للتقليد العربي القديم». ومن حقنا أن نتساءل: ان صح ذلك، فما بال هذا التقليد لم يفرض نفسه على الشاعر عند موت أبيه؟ قد يكون سكوته عن موت أمه - جرياً مع هذا المنهج - ناتجاً عن عدم معرفته اياها، لأنه من الممكن - كما افترض بلاشير - أن تكون قد قضت بعد وضعها المتنبي، أما والده فالتاريخ يحدثنا حديثاً لا ينكره بلاشير، وهو أنه خرج بولده أبي الطيب الى البادية وطاف به بين الأعراب، وأنه «خلال عامين تقريباً، وبغير انقطاع، ظل الشاعر رفقة أبيه يطوف في المنطقة، مستقراً أحياناً بالحواضر، مقيماً أحياناً أخرى مع الأعراب، وقد قيل انه كان حريصاً على اخفاء قبيلته التي ينتسب اليها».[4]

ألا تكفي هذه الصحبة الطويلة والرفقة المستمرة بين الابن وأبيه، لزرع قلب الشاعر محبة واكباراً لهذا الوالد، بالاضافة الى الحب الفطري الذي يربط بين الانسان

---

(1) نفسه: ٤/٢٢٦.

(2) un poéte arabe, 107

(3) Ibid, 106

(4) Ibid, 37

وأبيه، ولا سيما أن الشاعر كما قال عن نفسه:[1]

خلقت ألوفاً لو رحلت الى الصبا　　لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

ان فيما ذكره بلاشير من أنه (الأب أم الابن؟) كان حريصاً على اخفاء نسبه، لا يستقيم مع ما قرره من قبل من أن الحسين كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدّعي الانتماء الى قبيلة جعفي اليمينة...

وهذا الذي ينسبه الى مرحلة متقدمة من عمر الشاعر، أي سنوات البادية الأولى، تورده الروايات متصلاً بآخر حياة المتنبي، وقد شاع ذكره وجرى على كل لسان كما رأينا في رواية التنوخي. وغير حسن هذا العبث بالروايات، بنقلها من سياق الى سياق، فأبو الطيب لا يعدو اما أن يكون ـ كأبيه ـ خاملاً غير مذكور، ولا حرج عليه آنذاك من الانتساب، واما أن يكون ـ كأبيه أيضاً ـ نابه الشأن، ذا نسب خطير فهو يحذر حيث لا ينفع الحذر، اذ لا يحتاج النهار الى دليل، كما يقول المتنبي. «قال التنوخي: قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس، فذاكرته بأبي الحسن... وسألت المتنبي عن نسبه، فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط في القبائل، وأطوي البوادي وحدي... إلىٰ آخر ما قال».

فلو كان الخبر متصلاً بأول حياة أبي الطيب لكان لنا أن نقبل التوجيه المقترح، أما وهو متصل بالمرحلة الأخيرة من عمر الشاعر، ساعة منصرفه من فارس الى الأهواز، فلا.

ثم اننا نجد التخرص على نسب المتنبي في حياته. «قال الربعي: رأيت عنده ـ أي المتنبي ـ بشيراز جزءاً من شعره بخط ابن أبي الجوع الوراق المصري، وعليه بخط آخر: «المتنبي السلمي البغدادي»، فقال: ما كفاه أن عزاني الى غير بلدي، حتى نسبني الى غير أبي».[2]

ومن مآخذ بلاشير على أبي الطيب في الميمية انصرافه عن الرثاء الى التبجح بخصاله وملء قصيدته بنبرة تهديدية لم تهدأ. بيد أن الرجل وقد أصبح حذراً، يقف

---

(1) البرقوقي: ٤/٤٢١.

(2) بغية الطلب (شاكر: ٢/٢٥٣). والرواية صريحة في الرد على من قال ان الشاعر مجهول النسب، وفي الرد أيضاً على من أراد ان يجعل مولده ببغداد. (انظر عبد الغني الملاح: هوامش على نسب المتنبي ـ آفاق غربية ـ السنة الثانية ـ ع٤ ـ كانوا الأول ١٩٧٧).

عند بعض الحذلقات، دون أن يتجاوز ذلك الى الفعل.[1]

قال شراح الديوان:[2] «ورد على أبي الطيب كتاب من جدته لأمه تشكو شوقها اليه وطول غيبته عنها، فتوجه نحو العراق، ولم يمكنه وصول الكوفة على حالته تلك، فانحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، فقبلت كتابه، وحمت لوقتها سروراً به، وغلب الفرح على قلبها فقتلها، فقال يرثيها:

ألا لا أري الأحداث حمداً ولا ذمّا   فما بطشها جهلاً ولا كفها حلما»

وقد كان رثاء جدته حوالي سنة ٣٣٥هـ أي في الفترة التي كان الشاعر فيها في الشام، وقد بدأ اتصاله ببعض الأمراء والأعيان يمدحهم، كبدر بن عمار الأسدي[3] ومحمد بن عبد الله الخصيبي، وكان يومئذ يتقلد منصب القضاء بأنطاكية. وتكشف تلك المدائح عما كان يضطرم بين جوانح الشاعر من محن والآم، وما كان يتعرض له من كيد، ولذلك نراه يتوعد أعداءه ويتهددهم في مثل قوله:[4]

مدحت قوماً وان عشنا نظمت لهم   قصائداً من اناث الخيل والحُصُن
تحت العَجَاج قوافيها مُضَمَّرَةٌ   اذا تُنُوشِدْنَ لم يَدْخُلْنَ في أُذُن
فلا أحاربُ مدفوعاً الى جُدُرٍ   ولا أصالحُ مَغْرُوراً عَلَى دَخَنِ

فما سرّ عدم تمكن المتنبي من وصول الكوفة على حاله تلك؟ ما الذي يمنعه من دخولها وهو ما خرج الا اليها، الا أن يكون قد هدّد وأوعد؟ ومن هم أولئك الذين منعوه من لقاء جدته؟ ولماذا منعوه؟ أسئلة كان يجب الوقوف عندها، حتى نفقه سرّ ذكر الأعداء والشامتين في المرثية، وما صاحب ذلك من وعيد وتهديد وفخر، استكثر بلاشير على المتنبي أن يورده وهو في مقام الرثاء.

وهذه مرثية المتنبي، مع بيان الأبيات التي وقف عندها بلاشير، مع بعض التعليقات:[5]

---

(١) البرقوقي: ٤/٢٦٦ ـ اليازجي ١٧٥.   (٢) O P. cit. 107

(٣) يخلط بلاشير خلطاً قبيحاً بين بدر بن عمّار الأسدي وبدر الخرشني، فيجعل عنوان الفصل الخامس من دراسته: (أبو الطيب وبدر الخرشني) وهو يعني بدراً الأسدي، ممدوح أبي الطيب، وسيأتي بيان ذلك.

(٤) البرقوقي: ٤/٣٤٥.

(٥) وقف محمود شاكر، في بحثه عن المتنبي، عند بعض ذلك.

=

١ ـ ألا أري الأحداث حمدا ولا ذمّا   فما بطشها جهلاً ولا كفّها حلماً[١]

٢ ـ إلى مِثْــلِ ماكَانَ الفَتَى يرجعُ الفتى   يعودُ كما أُبْـدِي ويُكْري كما أَرْمَى

٣ ـ لكِ اللهُ من مَفْجُوعَـةٍ بحبيبها   قتيلةِ شَوْقٍ غير مُلْحِقِهَـا وَصْمـا

٤ ـ أحِنُّ الى الكأسِ التي شربتْ بها   وأَهْـوَى لمثـواهـا الترابَ ومـا ضَمّا

٥ ـ بكيتُ عليها خِيفَـةً في حياتها   وذاق كلانـا ثُكْــلَ صاحبـه قِدْمـا

(ولــو قتــلَ الهجـرُ المحبين كلُّهُمْ   مَضَى بلدٌ بَاقٍ أجـدَّتْ لَهُ صَرْمـا)[٢]

(منـافعُهَـا مَا ضَرَّ فِي نَفْـعِ غَيْرِهـا   تَغَـذَّى وَتَـرْوَى أَنْ تَجُـوعَ وَأَنْ تَظْمَا)

(أتـاهـا كتـابي بَعْـدَ يأس وتَـرْحَـةٍ   فمـاتت سرورا بي ، فمُتُّ بها غما)[٣]

٩ ـ عرفتُ الليالي قبلَ مَا صَنَعَتْ بنا   فَلَمَّـا دَهَتْنِي لم تزدْنِي بهَـا عِلْمَـا

١٠ ـ حرام على قلبي السرورُ فانني   أَعُــدُّ الـذي مَاتَتْ بهِ بَعْـدَهَا سُمّـا

(تعجَّبُ من خَطّي ولَفْـظي كأنهـا   تَرَى بحُـرُوف السَّـطْرِ أَغْـرِبَةً عُصْمَا

وتَـلْثَـمُـهُ حَتَّـى أَصَــارَ مدادُه   مَحَــاجِـرَ عيْنَيْهَــا وَأَنْيَابَهَـا سُحْمَـا

ولـم يُسْلِهَــا إلا الـمنـــايا وإنمـا   أشـدُّ من السقم الذي أذهب السقما)[٤]

١٥ ـ طلبت لها حظا ففاتت وفاتني   وقد رضيتُ بي لو رضيتُ بهاقِسْما[٥]

١٦ ـ فأصبحتُ أَسْتَسْقي الغَمَـامَ لقبرها   وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما[٦]

البرقوقي : ٤/٢٢٦ ـ وفي (العرف الطيب : ١٧٥) بعض الاختلاف في الترتيب، وكذلك في (التبيان : ٤/١٠٢) بعض الاختلاف.

(١) يعلق بلاشير (١٠٦) على البيت تعليقاً يجعل فيه كلمة «الجهل» مناقضة لكلمة «العلم» وليس كذلك، وتنما الجهل هنا مناقض للحلم، كما يدلّ عليه البيت نفسه.

(٢) الأبيات غير المرقمة، والتي جعلناها بين قوسين، مما لم يورده بلاشير.

(٣) في التبيان: همّا ـ وهذا البيت لم يورده بلاشير، وهو منسجم تماماً مع الرواية المذكورة سلفاً، وهو من الأبيات التي تسقط استدلاله، ولنقارن هذا بقوله:

فلا تنكرن لها صرعة   فمن فرح النفس ما يقتل (البرقوقي : ٣/١٩٤).

(٤) ابيات تستجيب لروح الخبر، ولم يقف عندها بلاشير.

(٥) يترجم كلمة (حظ) بكلمة (السعادة) أو (الحظ السعيد) أو ما شابه ذلك : Bonheur ولا يستقيم، وانما الحظ النصيب والقسمة مطلقاً. وللكلمة في البيت دلالة خاصة.

(٦) تضيع دلالة البيت في الترجمة :

Je demande au nuage de rafraichir sa tombe

moment où jevais faire appel à la guerre et au lances dures. (O P. cit. 106)

١٧ـ وكنت قبيل الموت أستعظم النوى　　فقد صارت الصغرى التي كانت العظمى[1]

(هبيني أخذت الثأر فيك من العدا　　فكيف بأخذ الثأر فيكِ من الحُمّى

ومـا انسدَّت الدنيا علي لِضيقهَا　　ولـكنَّ طرْفاً لا أراكِ به أعمى)

٢٠ ـ فوا أسفاً ألا أكبَّ مُقبِّلاً　　لرأسِك والصَّدْر اللّذَيْ مُلِئا حَزْمَا

٢١ ـ وأن لا ألاقي روحكِ الطيِّبَ الذي　　كأن ذَكيَّ المِسْك كانَ له جسما

(ولو لم تكوني بنت أكرم والد　　لكان أبَاكَ الضخْمَ كَوْنُكِ لي أما)[2]

٢٣ ـ لئن لذ يوم الشامتين بيومها　　فقد ولدت مني لأنْفِهِم رَغما

٢٤ ـ تغرب لا مستعظما غير نفسه　　ولا قابلا الا لخالقه حكما

(ولا سالكا الا فؤاد عجاجة　　ولا واجدا الا لمكرمة طعما

٢٦ ـ يقولون لي : ما أنت في كل بلدة　　وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يسمى

٢٧ ـ كأن بينهم عالمون بأنني　　جَلُوبُ اليهم من معادنه اليتما

٢٨ ـ وما الجمع بين الماء والنار في　　يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفهما

٢٩ ـ ولكنني مستنصرٌ بذُبَابِهِ　　ومرتكبٌ في كل حالٍ به الغَشْما

٣٠ ـ وجاعلُه يوم اللقاء تحيَّتي　　والا فلست السيد البَطَلَ القَرْما

(اذا فلّ عزمي عن مدىً خوفُ بُعْدِهِ　　فأبعدُ شَيْءٍ مُمْكِنٌ لَمْ يجدْ عَزْمَا

واني لمن قوم كأن نفوسنا　　بها أَنَفٌ أن تسكن اللحم والعظما)

٣٣ ـ كذا أنا يا دنيا اذا شئت فاذهبي　　ويا نفس زيدي في كرائهها قُدْما

٣٤ ـ فلا عبرتْ بي ساعةٌ لا تُعِزُّني　　وَلاَ صَحِبَتْنِي مُهْجَةٌ تَقْبَلُ الظُّلْمَا

ان هذه الحماسة التي تعلو القصيدة، وهذه النبرة الحزينة الممزوجة بروح الغضب والوعيد، وهذا الاستنصار بذباب السيف في معرض الرثاء، ليس يمثل ـ في رأي بلاشير ـ غير امتداد لفورات الشباب الطائشة التي لا تجد لها سنداً من الواقع، ولا تستجيب لسير التاريخ .

---

(١) كذلك Ibid .

(٢) أيجوز لنا أن نفترض أن بلاشير، خشية أن ينتقض عليه حكمه بوضاعة نسب المتنبي، أسقط هذا البيت؟

وقد رأينا أن ما قيل من أن أبا الطيب أراد التوجه الى زيارة جدته، لولا أنه «لم يمكنه وصول الكوفة على حاله تلك» منسجم مع روح القصيدة، فهو قد منع منعاً من دخول الكوفة، بل لقد أرغم على أن يعانق (المنفى) صبياً: «وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما».

ولكن بلاشير يشك فيما قيل من أن المتنبي حين لم يمكنه وصول لكوفة، انحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه، فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، وحجته في ذلك أنها رواية انفرد بها اليازجي،[1] وان كان يقر بكتاب المتنبي الى جدته، مما تنطق به القصيدة.

ان من حقنا أن نتساءل: ما هو الحظ الذي تغرب من أجله الشاعر (**ولا مستعظماً غير نفسه، ولا قابلاً الا لخالقه حكما**)؟ وأي حظ يمكن أن يستقي له **الوغى والقنا الصم**؟

أفيمثل رجل غفل خامل، من نسب وضيع، يحترف أبوه السقاية، كل ذلك الخطر، فيهدد ويشرد ويمنع من دخول بلده، حين يفكر في العودة اليه؟ وها هو ذا الشاعر، بعدما وفق الى دخول بلده، الكوفة أواخر حياته يصرخ قائلاً:[2]

فلما أنخنا ركزنا الرماح فوق مكارمنا والعلا
وبتنا نقبل أسيافنا ونمسحها من دماء العدا

أليس ذلك سبباً وجيهاً لاستقراء الخبر الذي يقول ان الشاعر كان مسترضعاً في العلويين استقراءاً جديداً؟ وما وجه الفخر بالآباء والأجداد؟ ومن أولئك الذين شمتوا بأبي الطيب لموت جدته؟

كل أولئك أسئلة تفرضها القصيدة، وجوها العام، وروحها المتوثبة، ولكن بلاشير لم يوقفه شيء من ذلك، لأنه كان مشغولاً عن كل ذلك بما تتضمنه القصيدة من «حذلقات» و «صنعة بلاغية».[3]

---

(١) un poéte arabe, 106
والرواية في اليازجي: ١٧٥، البرقوقي: ٢٢٦/٤.

(٢) البرقوقي: ١٦٥/١.

(٣) un poéte arabe, 106-107

الفصل الثاني

قضية الثورة

لم يكن كراتشكوفسكي Krachkovsky أول من شكك فيما نسب من دعوى النبوة الى أبي الطيب، كما ظن بلاشير.[1]

فقد ذهب ابن جني الى أن الشاعر انما لقب بذلك لشعر قاله، هو:

ما مقامي بأرض نخلة الا كمقام المسيح بين اليهود
أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود

وينسب ابن جنى هذا التفسير للشاعر نفسه، في بعض الروايات.[2]

وقد شك صاحب «اليتيمة» فيما نسب الى أبي الطيب وميز بين دعوى النبوة وبين ما يراه سبب خروج أبي الطيب من حب «الولاية والرياسة».[3]

«وقد نقل الوزير أبو القاسم المغربي أن المغاربة كانوا يسمون أبا الطيب «المتنبه»، وهذا يلتقي مع التعليل الذي نجده في الممتع للنهشلي: «قيل له المتنبي لفطنته» وأشار الى هذا الرأي ابن رشيق في العمدة».[4]

---

(١) يرى بلاشير في دراسته الموسعة عن المتنبي أن أطروحة كراتشكوفسكي جديدة كل الجدة ذلك بأن المستشرقين ظلوا الى مطلع القرن العشرين يقبلون الأطروحة الشرقية دون نقاش «ص ٦٦ ـ ٦٨»، وكان قد ذكر في «دائرة المعارف الإسلامية ـ المتنبي» أن كراتشكوفسكي في كتابه عن المتنبي وأبي العلاء، قد انتصر للروايات الشرقية المتعلقة بالموضوع من غير أن يلقي نظرة تفصيلية الى الاشارات الواضحة في ديوانه «ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦» من الطبعة العربية».

(٢) يتيمة الدهر: ١/١١٣.

(٣) نفسه.

(٤) انظر في ذلك محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. ص٩٥. دار الغرب =

ومثل هذا متوافر في كتب الأدب القديمة.[1]

ومن غرائب المنهج الاستشراقي، من موسوعة ديربيلو حتى دائرة المعارف الإسلامية المعاصرة، أن ينحرف البحث بشكل عجيب من قضية تنبؤ المتنبي الى تناول نبوة الرسول ﷺ تعريضاً وتشكيكاً. قال صاحب «المكتبة الشرقية»: «لقد ظن المتنبي أن باستطاعته ادراك النبوة بشعره، كما أدركها محمد بنثره. ولم يعدم رجالاً يتبعونه على جنونه، لأن قبائل بأكملها، من الصحراء العربية، ومنهم بنو كلاب، قد اتبعته. غير أن لؤلؤاً قد أوقف فجأة مسيرة هذه النحلة الجديدة، بسجنه وجعله يتبرأ من هذه المخرقة».[2]

وجاء في معلمة السير العالمية: «ان المتنبي، مأخوذا بعبقريته الشامخة، التبس عليه أمر طبيعة موهبته وظن أن روحاً سماوياً ينفخ في روحه، فطمع في النبوة، راغباً في اقتسام مجد محمد الذي كان طابع نبوته في أعين المسلمين أكثر اتصالاً بالجمال الفني النثري للقرآن منه بالرسالة نفسها، ولذلك خيل لشاعرنا أن الله اذا كان قد وهبه البيان فذلك دون شك لأنه أراده لرسالة جديدة».[3]

واذا كان أبو الطيب قد حبس، وحبسه بالشام مشهور كما يقول أبو العلاء[4] فقد اختلف الناس قديماً وحديثاً في سبب ذلك، وكانت للاستشراق في ذلك تأويلات، كما كان لغيرهم.

= الإسلامي - ط١ - ١٩٨٦.

(١) الأنساب للسمعاني - تهذيب الأسماء واللغات للنووي - اللباب لابن الأثير «وفيه تحريف». قال: «وقتل المتنبي لبيت قاله:

أنا في أمة تداركها اللـ ـه غريب كصالح في ثمود. وانما هو:

وقيل له المتنبي لبيت قاله وهو: الخ».

مجمع ما استعجم للبكري. «انظر في كل ذلك: أبو الطيب في آثار الدراسين»

وفي رسالة الغفران (٤١٨): «وحدثت أنه كان إذا سئل عن حقيقة هذا اللقب قال: هو من النبوة أي المرتفع من الأرض».

(٢) La Bibliothèque Orientale, IV, 371

ونرى كيف تتحول الشرذمة القليلة، كما جاء في بعض الأخبار، الى قبائل بأكملها.

(٣) Biographie Universelle, T. 29, PP. 417-418 وانظر كذلك: A. Kahn: La Littérature Arabe, 165

(٤) رسالة الغفران: ٤١٨.

١ ـ الكوفة

يرى كثير من الـدارسين ـ والمستشـرقين خاصـة ـ أنه كان للكوفة أثر كبير في شخصية المتنبي وتكوينه العلم، لغوياً وفلسفياً ومذهبياً[١]، ولذلك يحسن بنا الوقوف لتعرف شخصية الكوفة في خطوطها العريضة.[٢]

يصف المقـدسي الكوفة في «أحسن التقاسيم» فيقول: «الكوفـة قصبة جليلة حسنة البناء، جليلة الأسواق، كثيرة الخيرات... وكانت نظيرة بغداد»[٣]

وقد مصرت الكوفة على عهد عمر بن الخطاب، وكانت منطلقاً للفاتحين حتى سميت «كوفة الجند». وقد سكنتها بعد تمصيرها قبائل شتى، منها قيسيون ويمانيون، قال أبو الطيب:[٤]

أمـنـسـي السـكـون وحضـرمـوتـا ووالـدي وكـنـدة والـسـبـيـعـا

قال شراح الديوان: هذه أماكن بالكوفة سميت بأسماء قبائل كانوا ينزلون هذه المحال.[٥]

وكان أهل اليمن أكثر عدداً كما يظهر من كلام الشعبي: «كنا نعد ـ أهل اليمن ـ اثني عشر ألفاً، وكانت نزار ثمانية الآف»[٦]

وكانت لغة الكوفة أصح لغات العراق لقربهم من البادية، وبعدهم عن النبط.[٧]

وكان للكوفة مذهب في العربية ينسب اليهم، رأسه الكسائي، وقد تشرب أبو الطيب

---

(١) لا ينقض هذا، الرأي الذي يذهب الى أنه لم يكن للكوفة كبير أثر على المتنبي وشعره، بدليل قلة ما يذكرها في شعره.

(٢) سنقف عند ما كان قوي الدلالة على ما نحن فيه، وللتوسع في موضوع الكوفة يراجع: (تاريخ الكـوفة للبراقي، ط٢ ـ النجف ـ ١٣٧٩ ـ ١٩٦٠ ودائرة المعارف الإسلامية «مادة: الكوفة» ودائرة المعـارف الإسـلامية الشيعية لحسن الأمين «الكـوفة»، والقسم الأول من «حياة الشعر في الكوفة» «ليوسف خليف القاهرة ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨»، وفيه عرض واف للحياة السياسية والاجتماعية والحياة العقلية.

(٣) ظهر الإسلام: ٢١٨/١.

(٤) البرقوقي: ٣٦٤/٢.

(٥) البرقوقي: ٣٦٤/٢. العرف الطيب: ٨٦. التبيان: ٢٥٧/٢ وفيه الكنامس «بدل» «السكون».

(٦) معجم البلدان: ١٩٦/٧ ـ فتوح البلدان ٢٧٥ ط. مصر. (مدرسة الكوفة: المخزومي ٧).

(٧) ظهر الإسلام: ٢١٨/١.

فصاحة الكوفة، بالاضافة الى فصاحة الأعراب، والمذهب الكوفي في العربية: «فنشأ في خير حاضرة وقال الشعر صبياً، ثم وقع الى خير بادية»[1].

وقد عده بعض الدارسين علماً من أعلام المذهب الكوفي.[2] وكان العرب الأولون الذين سكنوا الكوفة، وهم الأداة العسكرية التي تمت بها الانتصارات، يتألف منهم عنصر الأشراف، ومنه طبقة زعماء القبائل وطبقة رؤساء الجيش وأصحاب الألوية ومنه طبقة الجند، فان عناصر عجمية خالطت أولئك العرب في الكوفة منها عناصر فارسية وسريانية ونبطية.[3]

وكانت الكوفة منذ القرن الأول مباءة للعلويين وموئلاً للشيعة وكانت بها محلات سنية[4] كما كان بها طائفة من أهل الكتاب ومعظمهم من اليهود[5] هذه الأمشاج من الأعراق والمذاهب والطوائف مما ظهرت آثاره في شعر أبي الطيب وسيرته، ولعل ذلك خير ما يفسر لنا ما ورد في شعره من تعريض باليهود وبمدعي العلوية، ومن الربط بينهما أحياناً.[6]

وقد تنبه بعض الدارسين لما كان بين العلويين وبين غلاة الشيعة من عداوة مستحكمة فلاحظ المحاسني أنه «قد كثرت الحزازات في الكوفة في هذا العصر بين الشيعة والعلويين ودامت الخصومة بينهما وحمي وطيسها».[7]

والحق أن أصل هذا الصراع قديم، اذ طالما رأينا غلاة الشيعة يزعمون حب آل البيت ونصرتهم، ويذهبون في ذلك مذاهب جعلت أئمة العلويين في كثير من الأحيان

---

(١) الخزانة: ٢/٣٤٧. والبغدادي ينقل عن الأصفهاني صاحب الايضاح.

(٢) مهدي المخزومي في: «مدرسة الكوفة».

(٣) مدرسة الكوفة: ٧ ـ ٨.

(٤) خص البراقي الكوفة بحديث عن محلاتها سماه «المعجم الهجائي لأسماء الكوفة وقراها ومحلاتها...» «تاريخ الكوفة ١٥٥ ـ ١٨٨».

(٥) يقول آدم ميتز «الحضارة الإسلامية ١/٨٢ ـ ٨٣» ان عدد اليهود بالكوفة بلغ سبعة آلاف. وقد ذكر مهدي المخزومي استناداً الى فتوح البلدان أن عناصر يهودية ونصرانية وفدوا على الكوفة بعد تمصيرها من نجران «اليمن» وأقاموا في الكوفة في محلة نسبت اليهم وهي النجرانية «مدرسة الكوفة ٩».

(٦) راجع مثلاً البائية «لأي حروف الدهر فيه نعاتب» البرقوقي ١/٢٣٤.

والدالية «أياخدد الله ورد الخدود» البرقوقي ٢/٦٣.

والبائية «أعيدوا صباحي فهو عند الكواكب» البرقوقي ١/٢٧٤.

(٧) المتنبي: «نوابغ الفكر العربي» ١٥ ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٦ ـ ص. ٨.

يستنكرون تلك الأضاليل والأباطيل ويبرأون من أصحابها. فقد تبرأ الإمام علي من عبد الله بن سبأ عندما قال له: أنت أنت. فنفاه الى المدائن.[1] وتبرأ محمد بن الحنفية من المختار الثقفي[2] وكان زيد بن علي يقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ويذكر أبا بكر وعمر بخير: «فلما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة»[3]. وكذلك تبرأ الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق «مما كان ينسب اليه بعض الغلاة، وبرىء منهم ولعنهم، وبرىء من خصائص مذاهب الرافضة وحماتهم من القول بالغيبة والرجعة والهداء والتناسخ والحلول والتشبيه»[4] وعلماء الشيعة جميعاً يبرأون مما يذهب اليه الغلاة ويتهمونهم.[5] وقد شهدت الكوفة على عهد المتنبي ـ وقبله وبعده ـ حوادث دامية، ما كانت لتمر دون أن تخلف أثراً في نفس الشاعر. ففي سنة ٣١٢هـ، وكان عمر أبي الطيب تسع سنوات، أغار أبو طاهر القرمطي سليمان بن أبي سعيد الجنابي على الكوفة ودخلها. وبعد ذلك بثلاث سنوات وصلت الأخبار بمسير أبي طاهر القرمطي الى الكوفة مرة أخرى «ثم وردت الأخبار من البصرة بأنه اجتاز قريباً منهم نحو الكوفة، فأرسل الخليفة الى يوسف بن أبي الساج بالتوجه لمحاربة القرمطي، فسار الى الكوفة من واسط في آخر شهر رمضان، وأعدوا له الانزال ولعسكره، فلما وصلها أبو طاهر القرمطي هرب نواب السلطان عنها فاستولى على ذلك كله أبو طاهر القرمطي».[6]

ولم تكن الكوفة تعاني من غارات القرامطة واعتداءاتهم فحسب، وانما كانت تعاني أيضاً من هجومات الأعراب، ففي سنة ٣١٨هـ «خرج أعراب بني نمير بن عامر وبني كلاب بن ربيعة فعاشوا بظهر الكوفة واستطالوا على المسلمين وأخافوا السبيل،

---

(١) الشهرستاني: ١/١٧٤.

(٢) ن ـ م: ١/١٤٨.

(٣) ن ـ م: ١/١٥٥.

(٤) ن ـ م: ١/١٦٦.

(٥) من الشيعة القدماء:

ابن النديم في الفهرست، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ومن المحدثين: حسن الأمين في «دائرة المعارف الإسلامية الشيعية» والشيخ محمد جواد مغنية «انظر تعليقاته على هنري ماسه في كتاب: الإسلام ص: ٢٢٨، ٢٢٩.

(٦) تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم» وترجمة الحسن الاعصم القرمطي. حققه سهيل زكار ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص. ٤٦. وورد الخبر في الطبري أكثر تفصيلاً «حوادث سنة ٣١٥».

فخرج اليهم أبو الفوارس محمد بن ورقاء أمير الكوفة في جمع من أشراف الكوفة وبني هاشم العباسيين والطالبيين ولم يكن معه جند سواهم فقاتل الأعراب بنفسه وصبر لمحاربتهم فأسروه وأسروا معه ابن عمر العلوي وابن عم شيبان العباسي من ولد عيسى بن موسى وصار بهم الأعراب الى اخبائهم ولم يجسروا على ايقاع سوء بهم فطلبوا منهم الفداء فأجابوهم اليه وفدوا أنفسهم وتخلصوا منهم». [1]

ويورد الطبري في حوادث سنة ٣١٩هـ خبراً له دلالة لصلته بواقع أبي الطيب وحياته أو بالأحرى موته وهو: «لعشر بقين من شعبان ورد الخبر بأن القرامطة صاروا الى الكوفة، ونزلوا المصلى العتيق وعسكروا به وأقاموا، وسارت قطعة منهم في مائتي فارس فدخلوا الكوفة وأقاموا بها خمسة وعشرين يوماً مطمئنين يقضون حوائجهم. وقتلوا بها خلقاً كثيراً من بني نمير خاصة، واستبقوا بني أسد، ونهبوا أهراء فيها غلات كثيرة للسلطان وغيره».

فلِمَ يستبقون بني أسد، لو لم يكن بعض بني أسد قد تقرمط؟

٢ ـ المتنبي والتشيع:

ما هو مشهور أن التشيع وجد في الكوفة موئلاً منذ اتخذها علي بن أبي طالب مقر حكمه.

الا أن الكوفة التي شهدت منطلق الدعوات الباطنية، اذ كان ابتداء أمر أبي القاسم صاحب دعوة اليمن من الكوفة، [2] وكان أبو عبد الله الشيعي، الداعي الفاطمي الذي تولى توطيد الدعوة بالمغرب، من الكوفة، كان بها أيضاً سنة، كما كان بها شيعة معتدلة، ومن هؤلاء الزيدية. ومن الجائز أن نتساءل ـ كما تساءل غيرنا ـ عن صدق واخلاص شيعة الكوفة لآل البيت. فقد لاحظ المؤرخون القدامى تخاذل شيعة الكوفة عن نصرة آل البيت حين يجد الجد، فالمسعودي ـ على ميوله الشيعية ـ يؤكد أن جميع من حضر مقتل الحسين « من أهل الكوفة خاصة، لم يحضرهم شامي» [3] وكان

---

(١) الطبري: حوادث سنة ٣١٨.

(٢) القاضي النعمان بن محمد: افتتاح الدعوة. تحقيق وداد القاضي. دار الثقافة، بيروت. ط١، ١٩٧٠. ص. ٣٣.

(٣) مروج الذهب: ٦١/٣. دار الأندلس ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٦٥.

الحسين قد أرسل الى أهل الكوفة، عندما سألوه المسير اليهم بمسلم بن عقيل، ابن عمه وقال له:

سر الى أهل الكوفة، فان كان حقاً ما كتبوا به عرفني حتى ألحق بك.[1] فخذل أهل الكوفة مسلماً ومنع الماء وقتل وحز رأسه[2] ثم خذلوا الحسين من بعده.

ان مثل هذا الخذلان هو ما دفع بعضهم الى أن يرى أن أولئك كانوا من الناحية النظرية شيعة، «ولكن المسألة من الناحية العملية فيها نظر، كما يقال، فلم تكن حياتهم العملية - في حقيقة الأمر - صدى صادقاً لهذه العقيدة النظرية التي آمنوا بها». ؟[3]

ألم تكن الأيادي الخفية التي تنسج خيوط المؤمرات المتتالية تهدف الى ركوب التشيع والانتصار لآل البيت، طلباً لاسقاط الخلافة الإسلامية، أو على الأقل لاسقاط السلطان العربي تحت لواء التشيع كما يورد ذلك ابن النديم نفسه عن بعض غلاة الشيعة وهو الشيعي المعتدل؟[4]

يقول نكلسون: «لقد كان يوم كربلاء كافياً ليجعل الأمويين يعضون أصابع الندم، اذ وحد من صفوف الشيعة، فصاحوا صيحة واحدة: يا لثارات الحسين! هذا النداء الذي دوى في كل مكان وعلى الأخص عند الموالي من الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب»[5]

---

(1) نفسه. ٣/٥٤.

(٢) نفسه ٣/٥٩ - ٦٠. وكتب عبد الله بن الحسن الى زيد بن علي يقول: «يا ابن عم! إن أهل الكوفة نفخ العلانية خور السريرة. هرج في الرخاء، وجزع في اللقاء، تقدمهم ألسنتهم ولا تشايعهم قلوبهم لا يبيتون بعدة في الأحداث، ولا ينؤون بدولة مرجوة ولقد تواترت كتبهم الي بدعوتهم فصمت عن ندائهم وألبست قلبي غشاء عن ذكرهم يأساً منهم واطراحاً لهم وما لهم مثل الا ما قال علي بن أبي طالب: ان أُهملتم خضتم، وان حوربتم خرتم وان اجتمع الناس على امام طعنتم، وان أجبتم الى مشاقة نكصتم».

ضحى الإسلام: ٣/٢٧٢. ومن قبل شكا منهم عمر بن الخطاب قائلاً: من عذيري من أهل الكوفة، ان استعملت عليهم القوي فجروه، وان وليت عليهم الضعيف حقروه. وقال وقد سأله المغيرة بن شعبة حين رآه نائماً في المسجد عن العظيم الذي نابه: «وأي نائب أعظم من مائة ألف لا يرضون عن أمير، ولا يرضى عنهم أمير» الطبري وغيره. «حياة الشعر في الكوفة» ١٢١.

(٣) حياة الشعر في الكوفة: ١٢٣.

(٤) الفهرست: باب الكلام على مذهب الاسماعيلية: ٢٦٤.

(٥) A literary history of the Arabs, 198 «ونقلنا النص عن: حياة الشعر في الكوفة - ٦٩».

ويقول السيد أمير علي: «ان مذبحة كربلاء قد أثارت موجة من الفزع في جميع البلاد الإسلامية، كما أثارت في بلاد فارس الشعور الوطني الذي ساعد العباسيين فيما بعد على تقويض دعائم الدولة الأموية»[1] فهذا يؤكد أن وراء التشيع الغالي شعوبية مستحكمة يمثلها «الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب» كما يقول نكلسون. ويتحدث يوسف خليف عن ثورة المختار الثقفي فيرى أنها «فتحت عيون الموالي على الوضع السيء الذي كانوا فيه، وأشعرتهم بأنهم قوى لا يستهان بها، وأنهم يستطيعون أن يهددوا الارستقراطية العربية التي تتحكم فيهم تهديداً خطيراً، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن يشاركوا في ثورة ضد الدولة العربية التي أذلتهم، واغتصبت حقوقهم وحرمتهم المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب»[2]

غير أن هناك نصوصاً كثيرة، وفي مصادر مختلفة، تتعارض مع ما أشيع من اضطهاد الأمويين الموالي. وتؤكد هذه النصوص أن ثورة الموالي، التي كانت في كثير من الأحيان تظهر تحت طيلسان التشيّع، لم تكن ثورة مستضعفين ضدّ أرستقراطية، بقدر ما كانت ثورة شعوبية ضد سلطان العرب، ومن ورائهم القيم الإسلامية نفسها، دون أن ننفي عن بني أمية ما وقعوا فيه من انحراف عن الاصول. لقد كان من وراء اشاعة هذه الفكرة الخاطئة جماعة من المستشرقين من أمثال فان فلوتن Gerolf van VLOTEN (١٨٦٦ ـ ١٩٠٣)، وفون كريمر Alfred von KREMER (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩)، وبراون Eduard Granville BROWN (١٨٦٢ ـ ١٩٢٦)[3].

ان مصادر التاريخ تثبت أن الأمويين قد استعانوا بالموالي في الأمور السياسية والاقتصادية والعسكرية. «فقد عُيّن أبو المهاجر والياً على افريقية في عهد معاوية، بعد عزل عقبة بن نافع الفهري... وصار صالح بن عبد الرحمن رئيس الديوان في العراق لعهد الحجاج، ثم صار صاحب الخراج في عهد سليمان...»[4].

وتدل قائمة الأسماء التي أوردها الطبري لكتاب الدواوين في عهد بني أمية على أن أكثرهم من الموالي. وكذلك الأسماء التي ذكرها الجهشياري».[5]

---

(١) A short history of the Saracens, 87 «عن: حياة الشعر في الكوفة ـ ٦٩».

(٢) حياة الشعر في الكوفة ـ ٧٤.

(٣) للتوسع يراجع محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية. ط٤ ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ ـ ص. ٢٦٢.

(٤) نفس المرجع: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٥) نفس المرجع: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

وكان زياد يقول: «ينبغي أن يكون كتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج».[1]

والـذي نرجح أن الغلو في التشيع لم يكن مذهب الكوفة، يدلّ على ذلك أن أهلها، سنة وشيعة، كانوا يتصدون جميعاً لغارات الغلاة التي كانت لا تفتر منذ نهاية القرن الثالث وطوال النصف الأول من القرن الرابع.

والحق أنـه يمكن التمييز بين نوعين من التشيع: تشيع عقيدة، وتشيع محبـة، ويوضح هذا الأمر قول الشعبي «أحب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعياً».[2]

ـ فما موقع أبي الطيب من كل ذلك؟

كان أبو الطيب علوياً، الا يكن بالنسب، فبالرضاع كما تقدم، ويبدو أنه تعرض لمؤامرة أرغمته على أن يكتم نسبه مكرهاً، كما أرغمته على عدم دخول الكوفة يوم أرادها ملبياً نداء جدته، ويقوي هذا الظن أن أبا الطيب، وقد تمكن في آخر حياته من دخوله الكوفة، قام يصرخ في وجه أعدائه:

فلمـا أنـخـنـا ركـزنـا الـرمـا ح فوق مكـارمـنـا والـعـلا
وبـتـنـا نقـبّـل أسـيافـنـا ونـمـسحـهـا من دمـاء الـعـدا
لتـعـلم مصـر ومـن بالـعـراق ومـن بالـعـواصـم أني الـفـتـى

(١) تاريخ اليعقوبي، بيروت ـ د. ت. ٢/٢٣٤

وانظر أيضاً فتوح البلدان للبلاذري، حققه رضوان محمد رضوان ـ بيروت: ١٣٩٨/١٩٧٨ ـ ص. ٢٨٨.

هذا، ومن الانصـاف الاشارة الى أن بعض المستشرقين لم يتابع الاطروحة الاستشراقية التي وجدت من يروجها من العرب أنفسهم، بل تصدى لها مناقشاً المنهج خاصة لتبيين زيفها. ومن هؤلاء دانييل دينيت الذي رد مزاعم فلهاوزن، باعتباره أول من صاغ نظرية عن سقوط الدولة العربية، خاصة، وان كان هو نفسه لاحظ بعض تجاوزات ولاة بني أمية الا أنه حاول أن يقدم لها تفسيراً بمثل قوله: «قرر الحجاج أن يستخدم أساليب العنف والصرامة مع الموالي حتى يضع نهاية لخطرهم السياسي على الدولة». راجع (الجزية والإسلام) ترجمة وتقديم فوزي فهيم جاد الله، ومراجعة احسان عباس ـ دار الحياة ـ بيروت ـ د. ت. ص. ٧٤.

فهذا يدل على أن القضية، بالنسبة للعرب، ليست عرقية كما أراد المستشرقون، وانما كانت ذات وجه سياسي واضح، مرده الى استغلال الحركات الباطنية للموالي، من أجل قض مضاجع السلطة.

(٢) طبقات ابن سعد: ٦/١٧٣. «حياة الشعر في الكوفة: ٣١٦».

وأنــي وفــيت وأنــي أبــيت وأنــي عتــوت على من عتــا
ومــا كل من قال قولاً وفــى ولا كل من سِيم خســفــا أبــى[1]

وقد كان عدواً للأدعياء، وكان عدواً للغلاة من الباطنية، ويتفق مؤرخو السنة والشيعة جميعاً أن أئمة الباطنية كانوا يدعون لأنفسهم نسباً الى العلويين، ويتخبطون في ذلك تخبطاً شديداً، حتى كان بعضهم كما قال أبو الطيب:

ولــو كنــتــم ممــن يدبِّــرُ أَمْــرَهُ لمــا صرتم نسل الذي ما له نسل[2]

قال ابن النـديم، نقـلاً عن أبي عبد الله بن رزام، في كتابه الذي رد فيه على الاسماعيليين وكشف مذاهبهم: «ان عبد الله بن ميمون ويعرف ميمون بالقداح، وكان من أهـل قورح العبـاس بقـرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي تنسب اليه الفرقة المعروفة بالميمونية التي أظهرت اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي دعا الى الاهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه. . . وادعى عبد الله أنه نبي مدة طويلة، وكان يظهر الشعابيذ. . .

وصار الى البصرة فنزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب فكُبس هناك وهرب الى سلمية بقرب حمص. . . ولم يزل عبد الله وولده بعد خروجهم من البصرة يدعون أنهم من ولد عقيل، وكانوا قد أحكموا النسب بالبصرة»[3]

وكان الفاطميون يدعون أنهم من نسل فاطمة، ولم يثبت ذلك.

ذكـر ابن حزم في «جمهـرة الأنسـاب» عنـد الحديث عن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ما يلي: «ولا عقب لمحمد الا من جعفر بن محمد فقط، الا أن بني عبيد ولاة مصـر الآن، قد ادعـوا في أول أمـرهـم الى عبد الله بن جعفر بن محمد. فلما صح عندهم أن عبد الله هذا لم يعقب الا ابنة واحدة، تركوه وانتموا الى اسماعيل بن جعفر بن محمد. فولدُ جعفر بن محمد بن علي بن الحسين: اسماعيل، مات في حياته، وامامته تدعي القرامطة والغلاة من الرافضة».[4]

وكثيراً ما تهكم المصـريون بالفـاطميين ونسب أئمتهم، ومن ذلـك أن الامـام الاسماعيلي العزيز بن المعز لدين الله صعد المنبر في أول ولايته على مصر فوجد رقعة كتب عليها:

---

(١) البرقوقي: ١/١٦٥. (٢) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٣) الفهرست: ٢٦٤ ـ ٢٦٥. دار المعارف ـ بيروت. د. ت.

(٤) جمهرة أنساب العرب: تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ـ ط٤ ـ ص ٥٩.

انا سمعنا نسباً منكراً يتلى على المنبر في الجامع
ان كنت فيما تدعي صادقاً فاذكر أبا بعد الاب الرابع
وان ترد تحقيق ما قلته فانسب لنا نفسك كالطائع
أو فدع الانساب مستورة وادخل بنا في النسب الواسع
فان انساب بني هاشم يقصر عنها طمع الطامع

فقرأها العزيز، ولم ينبس ببنت شفة.[1]

ولقد كان هجوم أبي الطيب على الادعياء عظيماً، وهو يقرنهم باليهود.[2] ولكننا نجد بعض المتقدمين يقول بتشيع أبي الطيب استناداً الى بعض ما ينسب اليه، من أشعار مما ليس في ديوانه، كهذه الأبيات:

يا سيف دولة ذي الجلال ومن له خير البرية والانام سمي
انظر الى صفين حين أتيتها فانجاب عنها العسكر الغربي
فكأنه جيش ابن هند رعته حتى كأنك يا علي علي[3]

وقال الشريف العلوي: «وأخبرني القاضي أبو محمد أحمد بن ناصر بن محمد... عن والدي رحمه الله أن أبا الطيب كان يتحقق بولاء أمير المؤمنين تحقيقاً شديداً وأن له فيه عدة قصائد سماها: العلويات، وانما حذفت من أكثر نسخ ديوانه لشدة العصبيات في المذاهب. فهكذا ذكرته، ويقوي ذلك أنه كوفي، والكوفة احدى

---

(١) محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية: (تاريخها، نظمها، عقائدها) القاهرة ـ ط١ ـ ١٩٥٩ ـ ص ٢٧.

(٢) انظر مثلاً قوله:

فلا تسمعن من الكاشحين ولا تعبأن بمحك اليهود «البرقوقي: ٢/٨٢»

وقوله: أليس عجيباً أن بين بني أب لنجل (يهودي) تدب العقارب «البرقوقي: ١/٢٣٦»

وقوله: وتنكر موتهم وأنا سهيل طلعت بموت أولاد الزناء «البرقوقي: ١/١٤٠»

وقوله: يشينها جريها على بلد تشينه الادعياء والقزم «البرقوقي: ٤/١٨٩»

وقوله: وانه المشير عليك فيّ بظنة فالحر ممتحن بأولاد الزنا «البرقوقي: ٤/٣٣٧»

وقوله: أتاني وعيد الأدعياء وأنهم أعدوا لي السودان في كفر عاقب «البرقوقي: ١/٢٧٨»

(٣) اليازجي: الزيادات ٦٣٨. العلوي: نسمة السحر ـ مخطوط (أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٩).

مدائن الشيعة، وفي شعره اشارات الى ذلك، فمن ذلك ما قاله في قصيدة كتبها الى سيف الدولة وهو بفارس في حضرة عضد الدولة يجيبه عن كتاب:

فهمت الكتاب أبر الكتب فسمعا لأمر أمير العرب

والمقصود فيها:

مبارك الاسم أغر اللقب كريم الجرشى شريف النسب

والجرشى: النفس، وانما كانت بركة اسمه لموافقه اسمه اسم علي عليه السلام»[1] وجاء في لسان الميزانِ: «أبو الطيب المتنبي الشاعر المشهور ذكره ابن الطحان في ذيل الغرباء، وقال كان يتشيع وقيل كان ملحداً»[2].

وهذه النصوص كلها ليست قطعية الدلالة، وأنا أزعم أن ما صح له من شعر يظهر فيه تحققه بولاء أمير المؤمنين، انما كان نتيجة علويته، لا نتيجة تشيعه، ويمكن أن نعتبر أباالطيب مثالاً لتشيع المحبة، الذي ميزناه عن تشيع العقيدة وذلك أمر وارد عند كثير من أهل السنة. ودليل عدم تشيع أبي الطيب تشيع عقيدة، سخريته الواضحة في شعره من الأصول الأساسية للتشيع، التي هي العصمة والتقية والمهدية والرجعة[3].

أما الغلاة فقد ظل يناصبهم العداء طوال حياته، وأحدث في كيانهم ثغرة لم يسدّها غير رأسه الذي احتزوه عند دير العاقول.

أما بلاشير فقد وقف عند الخبر الذي يقول أن أبا الطيب «اختلف إلى كتّاب فيه أولاد أشرف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغةً وإعراباً»[4].

---

(١) نسمة السحر «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٦»

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج١ ص ١٦٠ «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٤٣».

(٣) يقول مثلاً:

- فان يكن المهدي من بان هديه فهذا، والا فالهدى ذا. فما المهدي؟ (البرقوقي ٢/١٧٠)

- فلا تغررك السنة موال تقلبهن أفئدة عوادي (البرقوقي ٢/٨٣)

وفي بغية الطلب لابن العديم: «وسنذكر... حكاية عن الخالديين تدل على أن المتنبي كان مخالفاً للشيعة». (المتنبي: محمود شاكر. ٢/٢٩٦).

(٤) الخزانة: الشاهد الحادي والأربعون بعد المائة. ٢/٣٤٧. والبغدادي ينقل الخبر عن (ايضاح المشكل لشعر المتنبي، للأصفهاني) وقال محمود شاكر معلقاً على النص: «ويخيل الي أن صواب =

فجزم أن والد أبي الطيب كان شيعياً، وأن ابنه كان كذلك. فالعلوية عند بلاشير تعني التشيع ضربة لازب.[1]

وهو يرجح أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، اذ كانت نظريات الزيدية معروفة بالكوفة الى حد كبير.[2]

فللكوفة اذن على شخصية أبي الطيب أثر كبير. واذا كانت الكوفة مع نهاية القرن الثالث بدأت تشهد انحطاطاً ملحوظاً، بسبب الانتفاضات الاجتماعية والغارات القرمطية، بعدما رأيناها تهز الشرق بالطرافة الفكرية، فانها قبل انطفائها الفكري ستهب العالم في شخص أبي الطيب أحد ممثلي (اللامبالاة الدينية) الأفذاذ في الإسلام.[3]

واذا كان بلاشير يركز على التأثير الباطني، الذي كان من ورائه الأعاجم كما رأينا، فان أ. ميكال، على ما يكنه لبلاشير من اعجاب شديد، يخالف أستاذه، اذ يرى أن ما أثر على أبي الطيب انما هو شخصية الكوفة العربية.

صحيح أن هذه الشخصية كان قد بدأ يصيبها الأفول في القرن الرابع، ولكن «الكوفة أرادت أن تؤكد نفسها عربية بتاريخها الثقافي «وأرادت البقاء» المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق... ان الاخلاص للتشيع، وان اضطراب الكوفة وثوراتها المعروفة جيداً... ليست شيئاً آخر سوى ردود فعل مدينة ظلت معتبرة مصراً صنع تاريخاً معروفاً بأنه عربي، ثم راح التاريخ يفلت شيئاً فشيئاً من يديه في صالح غير العرب، ولا سيما الفرس «فـ» كيف يشك اذن أن يكون هذا التمجيد للقيم العربية بالتخصيص، والتي كانت من القوة بحيث انه لم يكن مجال للجدال حولها، أن يكون هذا التمجيد قد لعب دوراً حاسماً في حياة المتنبي الشاب؟»[4]

= هذه العبارة: وكان يتعلم دروس العلوية وحذق العربية شعراً ولغة واعراباً» المتنبي: ١/٤١.

(١) Un poéte arabe, 25

(٢) Ibid

(٣) Ibid., 20

(٤) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ص. ٢٢٨ (راجع ص. ٢٥ من هذا البحث).

الا أنه يقر أيضاً أن المتنبي «منحدر من أبوين يمانيين، ولد في حي كندة، وتلقى تربية ذات ميول شيعية حتى في ما يتعلق منها بجانب الشعر وفقه اللغة وقواعدها»[1] وواضح أنه يعتمد رواية ابن النجار التي اعتمدها بلاشير. فكيف حدد بلاشير أن أبا الطيب كان زيدياً؟

انه يرى أن العناية التي أولاها لأبي الطيب وأسرته علوي من هذا المذهب يسمى أبا الحسن محمداً[2] تدفعنا الى تأكيد هذا الأمر. والمهم هو تسجيل الآثار الخارجية التي ستعمل على هدم المعتقدات الدينية خاصة. والحق أنها ستهيىء لأبي الطيب حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة «الهرطقة».

درس أبو الطيب في مدرسة الأشراف العلويين، وفيها تلقى القراءة والكتابة «وغالباً ما يكون قد درس القرآن أيضاً، كما هو شأن المسلمين جميعاً، فان هذا الكتاب المنزل سيؤثر في تكوينه الثقافي والخلقي»[3]. والراجح أن ذهنه قد انصرف منذ وقت مبكر الى الدراسات الأدبية واللادينية... ان ولي الأسرة العلوي أبا الحسن كان يتفكه بايراد الحكاية التالية:

«قال أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي (...) أخبرني وراق قال: ما رأيت أحفظ من ابن عيدان قط، فقلت له كيف ذلك؟ فقال: كان اليوم عندي وقد أحضر رجل كتاباً نحو ثلاثين ورقة ليبيعه، فأخذ ابن عيدان ينظر فيه طويلاً. فقال له الرجل: يا هذا أريد بيعه وقد قطعتني عن ذلك، فان كنت تريد حفظه فهذا يكون ـ ان شاء الله ـ بعد شهر، قال: فقال له ابن عيدان: فان كنت حفظته

---

(١) نفسه.

(٢) اسم هذا الشخص غير مؤكد، فالسمعاني يسميه أبا الحسن محمد بن يحيى الزيدي، بينما هو في نزهة الألباء: أبو الحسن محمد بن علي العلوي. أما الخطيب في «تاريخ بغداد» فيشير الى علوي من الكوفة، ولد عام ٣١٥/٩١٧ ومات في بغداد ٣٩٠/١٠٠٠ واسمه أبو الحسن محمد بن عمر بن يحيى... ابن زيد بن علي. فهل هو نفسه؟

انظر: Un poéte arabe, 26

كل هذا يوهم أن جميع هذه المصادر متفقة على أن هذا العلوي كان كفيل أسرة أبي الطيب. وسنرى أن ذلك كله لا أصل له.

(٣) Ibid.

في هذه المدة فمالي عليك؟ قال: أهب لك الكتاب. قال: فأخذت الدفتر من يده، فأقبل يتلوه، حتى انتهى الى آخره.[1]»[2]

فمن هو أبو الحسن العلوي هذا؟ وما حقيقة علاقته بأبي الطيب حتىٰ يكون راعيه يكفلـه ويكفل أسرته.

لقد رأينا الخلاف في نسبه قائماً. وبلاشير يرضى بأن يجعله «أبا الحسن محمد بن عمر بن يحيى العلوي الزيدي، ولد بالكوفة عام ٩٢٧/٣١٥، ومات ببغداد عام ١٠٠٠/٣٩٠. ـ وهذا منقول عن تاريخ بغداد ـ وكان يعرف شخصياً أسرة المتنبي، والمتنبي نفسه، وهي معلومات مستقاة من علي التنوخي، عن أبيه المحسن».[3]

وقال محمود محمد شاكر: «كنت ظننت في الطبعة الأولى أنه هو محمد بن عمر بن يحيى، ينتهي نسبه الى زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم. كان من أهل الكوفة ثم سكن بغداد، وكان المتقدم على الطالبيين في وقته، والمنفرد في علو محله مع المال واليسار وكثرة الضياع والعقار.

ولد سنة ٣١٥هـ، وتوفي ببغداد في ١٠ ربيع الأول سنة ٣٩٠هـ، ثم حمل بعد ذلك لسنة أو أقل الى الكوفة فدفن بها. ولكني أرجح الآن أن هذا خطأ، ولعل هذا المذكور محمد بن يحيى، هو عم محمد بن عمر بن يحيى، ولكن أعياني أن أجد ذكره فيما بين يدي من الكتب».[4]

فليس بين أيدينا ـ ولا بين يدي بلاشير ـ ما يكشف عن حقيقة هذا الشخص غير ما قيل من أنـه زيدي، وليس لنـا عن علاقتـه بأبي الـطيب غير الرواية التي يرويها التنـوخي، ممـا سبق أن وقفنـا عنـده ونـاقشناه متناً وسنداً، ومنها هذه الفقرة: «قال

---

(١) البديعي: الصبح المنبي، ٢٠ ـ ٢١.

(٢) Un poéte arabe, 27

(٣) Ibid., P. XVII قلت: هو إذن حسب التاريخ الذي أثبته بلاشير، أصغر سناً من المتنبي، فكيف يكفله؟

(٤) المتنبي: ١٤/١. ويذكر الشهرستاني من أئمة الزيدية (يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي) ١٥٩/١. وعلى هذا يكون أبو الحسن ـ حسب ما ذهب اليه بلاشير، والوجه الأول الذي ذهب اليه شاكر ـ أخاً للامام الزيدي.

التنوخي، قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس فذاكرته بأبي الحسن، فقال: تربي وصديقي وجاري بالكوفة! وأطراه ووصفه». وفي خبر آخر: «علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي الزيدي قال: كان المتنبي وهو صبي ينزل في جواري بالكوفة، وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يسقي لنا ولأهل المحلة».

فأبو الحسن اذن، من خلال الخبرين ـ اذا نحن سلمنا بالرواية، وقد سلم بلاشير وعليها اعتمد ـ لا يعدو أن يكون ترباً وصديقاً وجاراً لأبي الطيب بالكوفة، جاء ذلك على لسان الرجلين معاً.

فكيف يتحول الترب والصديق والجار ولياً وراعياً وكفيلاً؟ ان ذلك الا تخرص وادعاء لا يقوم عليهما شيء، حتى تقوم البينة. ويسقط تبعاً لذلك ما يظن من أن هذا العلوي الزيدي لقن أبا الطيب أصول المذهب الشيعي، مما هيأ له من بعد حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة الهرطقة.

لقد كان زيد بن علي، رأس المذهب الزيدي، تلميذاً في الأصول لرأس الاعتزال واصل بن عطاء «مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه».[1] وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل،[2] ولذلك صحح خلافة الشيخين، ولم يتبرأ منهما، فرفضته شيعة الكوفة، ولذلك كان «أكثر المحدثين على هذا المذهب مثل سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري وصالح بن حي وولده وغيرهم».[3]

وكان زيد يشترط الخروج شرطاً في كون الامام اماماً، حتى قال له أخوه الباقر محمد بن علي يوماً: على مقتضى مذهبك والدك ليس بامام، فانه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج.[4]

والزيدية ـ كما قال أحمد أمين ـ أقرب الى أهل السنة، فلا يقولون بالتقية، ولا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يلعنونهما، ولا يقولون بعصمة الأئمة ولا يقولون

(١) الشهرستاني: ١/١٥٥.
(٢) نفسه.
(٣) ابن النديم: ٢٥٣.
(٤) الشهرستاني: ١/١٥٦.

باختفائهم[1] ولذلك «لم يجتمع حوله الشيعة كلهم لنصرته لما ذكرنا من أخلاق أهل الكوفة، ولأن كثيراً من أهل الشيعة كانوا يقولون بامامة أخيه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ولانه كان معتدلاً في تشيعه اعتدالاً لا يرضي الغلاة»[2] فهذا كله يقوض ما بناه بلاشير، على زعم أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، من أن المتنبي وجد في هذا المذهب ما يقوي في نفسه اعتقادات بينة الهرطقة.

٢ ـ المتنبي وأبو الفضل:

شخصية أخرى تلزمنا أن نقف عندها لنلقي عليها الضوء، فنعرفها ونحدد علاقتها بأبي الطيب، وهذه الشخصية هي: أبو الفضل الكوفي.

قال بلاشير: «كان ـ أبو الطيب ـ يرى أن الشعر وسيلة محققة للوصول الى الثروة والسلطان، ولهذا سرعان ما تقرب الى أبي الفضل الكوفي الذي مدحه بقصيدة قصيرة... ويلوح لنا أن هذا الرجل قد أثر تأثيراً كبيراً في عقيدة المتنبي وفلسفته... ذلك بأنه كان فيما يظهر من الذين اعتنقوا مذهب القرامطة، أو قل انه كان على أي حال لا أدرياً صميماً، نلمح ذلك من المدائح التي كان يسره أن توجّه اليه، وقد جعل المتنبي اتصاله بمولاه، بعد أن هيأته البيئة الشيعية التي قضى فيها صباه والصلات التي كانت بينه وبين القرامطة، ينبذ العقائد الدينية التي كان يرى أنها أداة روحية للظلم، واعتنق المتنبي في ذلك الوقت فلسفة رواقية متشائمة ظهر صداها في شعره».[3]

وقد ذهب بعيداً، اذ نسب الى «نكرة» كل ذلك الأثر، وقد عاد من بعد ليقر بأن أبا الفضل، بالنسبة الينا، «وجه غامض»[4] لا نعرف عنه غير خبر شارد في «خزانة الأدب» واشارة جاءت في القصيدة التي مدحه بها أبو الطيب. أما ما جاء في الديوان فهو: «وقال يمدح انساناً، وأراد أن يستكشفه عن مذهبه، وهي من قوله في صباه»[5]. وأما خبر الخزانة فقد نقله البغدادي عن الأصفهاني في الايضاح: «وهو في الجملة خبيث الاعتقاد، وكان في صغره وقع الى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله كما ضل»[6].

فاذا كان أبو الفضل هذا مجهولاً نكرة لا نعلم حتى اسمه ولا نجد عنه شيئاً غير الخبرين

---

(١) ضحى الإسلام: ٣/٢٧٦.

(٢) ن ـ م: ٢٧٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٤.

(٤) Un poéte arabe: 30

(٥) البرقوقي: ٤/١٤٣.

(٦) الخزانة: ٢/٣٤٨.

المذكورين، فكيف يجوز بعد ذلك أن ننسب اليه ذلك الأثر العظيم، ونعزو اليه ما قيل عن أبي الطيب من تأثره بالفلسفة الهيلينية، ولا سيما الأرسطية[1]. ويقف بلاشير من القصيدة عند هذه الأبيات[2]:

١٣ ـ يا أيها الملك المصفى جوهرا — من ذات ذي الملكوت أسمى من سما[3]

١٤ ـ نور تظاهر فيك لاهوتيه[4] — فتكاد تعلم علم ما لن يعلما

١٦ ـ أنا مبصر وأظن أني نائم — من كان يحلم بالإله فاحلما

وينتقد ما حاول الشراح من تغطية ما في هذه الأبيات من وقاحة عن طريق التأويل، في حين أن أبا الطيب لا يعدو أن يسلك في هذه الأبيات مسلك المبالغة في المدح مما نجد له عنده شبيهاً[5].

وهذا تفسير حسن من بلاشير، ويقويه ما نراه في مدحيات أبي الطيب من مبالغات، ولا سيما عندما لا يضمر الشاعر للممدوح حباً حقيقياً، فيميل الى تعويض فتور العاطفة وتأجج الشعور بتلك المبالغات السخيفة، كقوله في مدح محمد بن زريق الطرسوسي:

بشر تصور غاية في آية — تنفي الظنون وتفسد التقييسا

وبه يضن على البرية لا بها — وعليه منها لا عليها يوسى

لو كان ذو القرنين أعمل رأيه — لما أتى الظلمات صرن شموسا

أو كان صادف رأس عازر سيفه — في يوم معركة لأعيا عيسى

أو كان لج البحر مثل يمينه — ما انشق حتى جاز فيه موسى

أو كان للنيران ضوء جبينه — عبدت فصار العالمون مجوسا[6]

فهذا من ذاك. وهو استخفاف بالممدوح، وقلة ورع من الشاعر.

ولعل هذا ما جعل شاكرا يقول عن الميمية: «ومن قرأ القصيدة كلها، ألقاها كلها،

---

(١) Un poéte arabe, 30

(٢) البرقوقي: ٤/١٤٦ ـ ١٤٧.

(٣) يجعلها بلاشير: يا أيها الأمير! Prince ô ص: ٣١.

(٤) هكذا على التمييز في البرقوقي «٤/١٤٧» والعكبري «٤/٣١» ويروى: لاهوتيه «العرف الطيب: ١١».

(٥) Un poéte arabe, 31

(٦) البرقوقي: ٢/٣٠٧.

فما فيها بيت واحد من الشعر، ولفظها وكلامها ومعانيها غث كله . . . والظن عندنا أنه لقي أبا الفضل هذا، وكان يدعي الفلسفة، ويتبجح بذكرها، ويظن بنفسه العلم بها . . . فقال أبو الطيب هذه القصيدة تندراً به وعبثاً وسخرية»[1] وأما عصام السيوفي فيرى أن «المتنبي لا يمدح أبا الفضل وانما يثلبه ويتهدده ويتوعده، هذه القصيدة في نظرنا من المدح الموجه الذي برع فيه أبو الطيب وكان وسيلته الفضلى في المداراة والتلميح الى ما لا يريد التصريح به»[2].

بقي أن نذكر بأن الخبر الذي يجعل أبا الطيب يقع في صباه الى واحد يكني أبا الفضل «بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله كما ضل» لا يطمأن اليه من ثلاثة جوانب:

أولها أنه خبر شاذ، لم نجد ما يدعمه ويقويه لا من الشعر ولا من الخبر.

ثانيها أن راويه الأصفهاني كان مقرباً من البلاط البويهي، ومنه انطلقت كثير من السهام التي أصابت أبا الطيب حتى «تكسرت النصال على النصال».

ثالثها أن لأبي الطيب قصيدة هجاء في أبي الفضل مما لا يستقيم أن يوجهه شاعر الى من أحسن اليه، فضلاً عن أن يوجهه مريد الى شيخه، كما يراد لنا أن نفهم، وهذا الهجاء مرير لاذع يقول فيه أبو الطيب:

أبى الرحمان الا أن أسودا	وحيث حللتُ لم أعدم حسودا
أفكر في ادعائهمُ قُريشاً	وتركهمُ النصارى واليهودا
وكيف تَكَاوَنُوا من غير شيء	وكيف تَنَاوَلُوا الغرض البعيدا
أما من كاتبٍ في الناس يأخذْ	ضياعَهُمُ ويشبعُهُمْ ثريدا
ومن يحمي قُرُونَهُمُ بنَارٍ	ويجعلُها لأرجلهم قيودا
كذبتم ليس للعبَّاس نَسْلٌ	لأن الناس لا تلد القرودا
أَنُكْذِبُ فيكمُ الثقلين طُرّاً	ونقبلُكُمْ لأنفسكم شهودا
أتاني عن أبيّ الفضل قولٌ	جعلتُ جوابه عنه القصيدا
وآنف أن أجازيه ولكن	رأيت الحلم لا يزع العبيدا[3]

---

(١) المتنبي: ١/٦٣.

(٢) العوامل السياسية: ٢١٦.

(٣) وردت هذه الأبيات في زيادات شعر المتنبي، الراجكوتي ص ١٧ ـ ١٨، الديوان نسخة عزام =

لقد جاء هذا النص ليكشف لنا أمراً آخر، وهو أن أبا الفضل هذا كان من «الأدعياء» الذين طالما عرّض بهم أبو الطيب، لا بل هجاهم أمرّ الهجاء وأقبحه. فقد كان يدعي لنفسه نسباً في آل العباس، ولكنه لا يجد شهادة غير «شهادة نفسه» وهي عند أبي الطيب مردودة بشهادة الثقلين. ثم ما هذا القول الذي أتى أبا الطيب عن «أبيّ الفضل» هذا، فجعل «جوابه عنه القصيدا»؟ أيجوز لنا أن نفتح أبواب الاحتمال، كما فتحت من قبل، فنجعل «أبيّ الفضل» من المتآمرين على أبي الطيب، فلذلك ما رضي له الا أن يكون من العبيد؟ وسواء أصحّ هذا الاحتمال أم لم يصح، فان هذه الدالية ترفع كل مراء، وتسقط كل زعم يجعل أبا الطيب يلقن الآراء الفلسفية، والمبادىء القرمطية، والباطنية بصفة عامة، من قبل أبي الفضل، هذا النكرة المجهول.

٤ ـ المتنبي والتنبوء:

في نص لأبي العلاء أن المتنبي «كان طلوعه الى الشام سنة احدى وعشرين، فأقام فيه برهة ثم عاد الى العراق ولم تطل مدته هنالك والدليل على صحة هذا الخبر أن مدائحه في صباه انما هي في أهل الشام الا قوله:

كفي أراني ويك لومك ألوما[1]

ويبدو أن طلوع أبي الطيب الى الشام سنته تلك لم يكن أول خروج له من الكوفة، اذ الثابت أنه خرج مرتين على الأقل: احداهما الى البادية، حيث صحب الأعراب، وعاد الى الكوفة بعد سنين بدوياً قحاً. والثانية الى بغداد.

وقد شهد منذ صباه ما أصاب بلده من فتن واضطرابات، واصطبغ وجوده بالدم، فقد طالما رمت القرامطة الكوفة بغاراتها، وكان للأعراب غاراتهم أيضاً، ولعلّ أبا الطيب رحل عن الكوفة هروباً من تلك الغارات التي لم تكن تتوقف الا ريثما يتم الاعداد لغارات أخرى.

ويرجح بلاشير أن رحيله الأول عن الكوفة كان نتيجة غارة القرامطة عام ٣١٢هـ، وأن رحيله الى بغداد وتركه الكوفة عام ٣١٦هـ «ربما كان نتيجة لنهب القرامطة لهذه

= «باستثناء البيت الرابع» ص ٣٧ ـ ٧٨. انظر عصام السيوفي. ص: ٢١٩.

(١) رسالة الغفران: ٤٢٥.

المدينة ثانياً»(1) واذا كان هذا الترجيح وارداً، وليس هناك ما يرده، صحّ أن يكون أبو الطيب حذراً من حركات أولئك الذين زرعوا الرعب والفزع في بلده، دون أن يمنع ذلك من البحث عن وسائل تحقيق حلمه الذي برز في شعره وهو ما يزال صبياً في المكتب، قبل مغادرة الكوفة كقوله:(2)

لا تحسن الوفرة حتى ترى ... منشورة الضفرين يوم القتال
على فتى معتقل صعده ... يَعُلُّها من كل وافي السبال

وقوله: (3)

محبّي قيامي ما لذلكم النصل ... بريئاً من الجرحى سليماً من القتل
أرى من فِرِنْدي قطعةً في فِرِنْدِهِ ... وجودةُ ضَرْبِ الهَام ِ في جَوْدَةِ الصقل
وخضرةُ ثوب العيش في الخُضْرة التي ... أرتك احمرارَ الموت في مَدْرَجِ النمل
أمط عنك تشبيهي بما وكأنه ... فما أحد فوقي وما أحد مثلي
وذرني وإياه وطرفي وذابلي ... نَكُنْ واحداً يَلْقَى الورى وانظرنْ فعلي

وقوله أيضاً: (4)

الى أي حين أنت في زي محرم ... وحتى متى في شقوة والى كم
والا تمت تحت السيوف مكرماً ... تمت وتقاس الذل غير مكرم
فثب واثقاً بالله وثبة ماجد ... يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الضم

ان هذه الروح المتوثبة الطموحة الى القيام، ستجد في الشام بيئة صالحة، ليقوم أبو الطيب «بثورته» التي ستفضي به الى السجن.

ان بلاشير يقدم صورة المتنبي في هذه المرحلة على أنه متكبر شاك، وفي الوقت ذاته حريص على أن ينال من الدنيا حظا قبل مفارقتها.(5)

ويورد ما قيل من أنه كان في أبي الطيب ثلاث خصال محمودة، وهي أنه

---

(1) Un poéte arabe, 28 - دائرة المعارف الإسلامية: ١/ ٣٦٤.
(2) البرقوقي: ٣/ ٢٧٩.
(3) البرقوقي: ٢٨٠.
(4) البرقوقي: ٤/ ١٥٠.
(5) OP. cit.,: 55-56

ما كذب ولا زنى ولا لاط. وكانت فيه خصال مذمومة: وهي أنه ما صام ولا صلى ولا قرأ القرآن.[1]

والتسليم بهذا الخبر صعب، لأننا وجدنا من الأخبار ما يناقضه، فأما أنه لم يقرأ القرآن، فيرده ما ذكره بلاشير منْ قبل من أن أبا الطيب كان قد حفظ القرآن صبياً. ثم ان شعره ينبيء عن ثقافة قرآنية. وأما الصلاة فان المعري قال في رسالة الغفران: «وحدثت أن أبا الطيب أيام كان اقطاعه بصف، رئي يصلي بموضع «بمعرة النعمان» يقال له «كنيسة الأعراب»، وأنه صلى ركعتين وذلك في وقت العصر، فيجوز أن يكون أنه رأى على سفر وأن القصر له جائز».[2] وليس بين أيدينا خبر ـ غير هذا القول الشارد ـ يدل على أنه كان لا يصوم.

يمكن أن نقبل ـ اجمالاً ـ بالقول الذي ذهب اليه بلاشير من أنه الى مطلع القرن العشرين، ظل المستشرقون يسلمون بما يسميه «الأطروحة الشرقية» في قضية تنبؤ المتنبي على ما رأينا عندهم من انحراف في الطرح والتفسير.[3]

وقد توسع بعضهم في هذا الأمر، فقال جول موهل «J. Mohl» ان أبا الطيب ابتدع نحلة «secte»[4] وتناهى كارادوفو فقال ان أبا الطيب كان قد حلم في شبابه بأن يؤسس ديناً: «Fonder une religion»[5] لقد كانت حركة أبي الطيب في صدر شبابه، وسجنه، منطلق افتراضات وتأويلات شتى، عند العرب والمستشرقين على السواء.

وعندما حاول بلاشير تفسير هذه الحركة، عرض رأيين، قال انهما متعارضان: الرأي الأول قديم، ويرجع الى عشرة قرون خلت، وهو رأي العرب

---

(١) Ibid.,: 56 والخبر في بغية الطلب «شاكر: ٢/٢٩٦».

(٢) رسالة الغفران: ٤٢٢.

(٣) لم يسلم بلاشير من هذا الانحراف، كالذي رأيناه عند ديوبلو، فهو مثلاً عندما يتحدث عن «القرآن المزعوم» لأبي الطيب، يقول انه «حسب السنة، فان القرآن كان قد أنزل ـ هو أيضاً ـ جملة واحدة على محمد، ولكن الله انتزعه منه، ولم ينزله من بعد الا منجماً» ص ٦٦.

(٤) Jules MOHL, op. cit.,: 241

(٥) Les Penseurs de l'Islam, I,334

«الشرقيين»، والرأي الثاني جديد وهو رأي كراتشكوفسكي، المستشرق الروسي.

يقوم الرأي الأول على ثلاث روايات متعاصرة: هي رواية معاذ اللاذقي، ورواية القاضي ابن أم شيبان ورواية أبي علي بن أبي حامد.[1]
فأما رواية معاذ اللاذقي فقد وردت في «الصبح المنبي» كما يلي:[2] «قال أبو عبد الله معاذ بن اسماعيل اللاذقي: قدم أبو الطيب المتنبي اللاذقية في سنة نيف وعشرين وثلاثمائة، وهو كما عذر[3] وله وفرة الى شحمتي أذنه فأكرمته وعظمته لما رأيته من فصاحته وحسن سمته. فلما تمكن الأنس بيني وبينه وخلوت معه في المنزل اغتناما لمشاهدته واقتباساً من أدبه، قلت: والله انك لشاب خطير تصلح لمنادمة ملك كبير.

فقال: ويحك أتدري ما تقول؟ أنا نبي مرسل!. فظننت أنه يهزل ثم تذكرت أني لم أسمع منه كلمة هزل قط منذ عرفته، فقلت له: ما تقول؟ فقال: أنا نبي مرسل. فقلت له: مرسل الى من؟ فقال: الى هذه الأمة الضالة المضلة. قلت: تفعل ماذا؟ قال: أملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. قلت بماذا؟ قال: بأدرار الأرزاق والثواب العاجل لمن أطاع وأتى وضرب الرقاب لمن عصى وأبى. فقلت له: ان هذا أمر عظيم أخاف منه عليك وعذلته على ذلك فقال بديهة:[4]

أبا عبدِ الإله معاذُ إني ... خفيٌّ عنك في الهيجا مَقَامي
ذكرت جسيم مطَّلَبي[5] وأنا ... تخاطر فيه بالمهج الجسام
أمثلي تأخذ النكبات منه ... ويجزع من ملاقاة الحمام
ولو برز الزمان الي شخصاً ... لخضب شعرَ مفرقه حُسَامي

(١) يجعل بلاشير هذه الروايات متكاملة، على ما بينها من تعارض. وهو يسمى ابن أبي حامد، أبا علي بن حامد. ص ١٤٣ «وانظر ص ص: ١٥. ١٦ من كتابه».

(٢) البديعي: ٥٢ ـ ٥٤. وأورد بلاشير الرواية، حاذفاً أسئلة اللاذقي، قائلاً انها غير ذات معنى. وقد ذكر الخبر قبل البديعي ابن العديم «شاكر: ٢/ ٢٦٠».

(٣) وفي رواية وهو لا عذار له «المتنبي: شاكر. ١/ ٧٨».

(٤) الأبيات في البرقوقي: ٤/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٥) في البرقوقي: ما طلبي.

ومــا بلغــت مشـيئَتَهَــا الـليالـي   ولا سارت وفــي يدهــا زمــامــي
اذا امــتــلأت عيونُ الـخـيل منـي   فويلٌ في الـتــيقظ والـمــنــام

فقلت: ذكرت أنك مرسل الى هذه الأمة، أفيوحى اليك؟ قال: نعم. قلت: فاتل علي شيئاً مما أوحي اليك، فأتاني بكلام ما مر بسمعي أحسن منه، فقلت: وكم أوحي اليك من هذا؟ فقال: مائة عبرة وأربع عشرة عبرة. قلت: وكم العبرة؟ فأتى بمقدار أكبر الآي من كتاب الله تعالى.

قلت: في كم مدة أوحي اليك؟ قال جملة واحـدة.[1] قلت: أسمـع في هذه العبرات أن لك طاعة في السماء، فما هي؟ قال: أحبس المدرار لقطع أرزاق العصاة والفجار، قلت: أتحبس في السماء مطرها؟ قال: أي والذي فطرها أما هي معجزة؟ قلت: بلى والله! قال: فان حبست المطر عن مكان تنظر اليه ولا تشك فيه هل تؤمن بي وتصدقني على ما أوتيت من ربي؟ قلت: أي والله. قال سأفعل ولا تسألني عن شيء بعدها حتى آتيك بهذه المعجزة، ولا تظهر شيئاً من هذا الأمر حتى يظهر، وانتظر ما وعدته من غير أن تسأله.

ثم قال لي بعد أيام: أتحب أن تنظر المعجزة التي جرى ذكرها. قلت: أي والله. فقال لي اذا أرسلت اليك هذا العبد فاركب معه ولا تتأخر، ولا تخرج معك أحداً. قلت: نعم. فلما كان بعد أيام تغيمت السماء في يوم من أيام الشتاء، واذا عبده قد أقبل. فقال: يقول لك مولاي للموعد، فبادرت الى الركوب معه، وقلت: أين ركب مولاك؟
قال الى الصحراء. واشتد وقع المطر. فقال: بادر بنا نستتر من هذا المطر مع مولاي. فانه ينتظرنا بأعلى تلّ لا يصيبه فيه المطر. قلت: وكيف عمل؟ قال: أقبل الى السماء أول ما بدأ السحاب الأسود، وهو يتكلم بما لا أفهم، ثم أخذ السوط، فأدار به في موضع ستنظر اليه، واذا هو على تل بعيد عن البلد نصف فرسخ، فأتيته فاذا هو على التلّ، ولم يصبه من ذلك المطر شيء، وقد خضت في الماء الى ركبة الفرس، والمطر في أشد ما يكون، ونظرت الى نحو مائتي ذراع في مثلها من ذلك التل ما فيه قطرة مطر، فسلمت عليه فرد عليّ السلام. فقلت: أبسط يدك أشهد أنك رسول الله . . . فبسط يده فبايعته بيعة الاقرار بنبوته ثم قال:[2]

---

(١) راجع الحاشية «٢» فيما سبق، ص ١٩٢.

(٢) في بغية الطلب: ثم قال لي: ما قال هذا الخبيث لما دعابك؟ - يعني عبده - فشرحت له ما قال لي في الطريق لما استخبرته، فقتل العبد وقال. . . الأبيات. «شاكر: ٢/٢٦٣» والأبيات في =

أي محل أرتقي أي عظيم أتقي
وكل ما قد خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همتي كشعرة في مفرقي

وأخذت بيعته لأهلي، ثم صحّ بعد ذلك أن البيعة عمت كل مدينة في الشام وذلك بأصغر حيلة تعلمها من بعض العرب وهي صدحة المطر يصرفه بها عن أي مكان أحب بعد أن يحرّى بعصا، وينفث في الصدحة التي لهم.

قال أبو عبد الله: وقدرأيت كثيراً منهم بالسكون وحضرموت والسكاسك من اليمن يفعلون هذا، ولا يتعاظمون، حتى ان أحدهم يصدح عن غنمه وابله وعن القرية فلا يصيبها شيء من المطر، وهو ضرب من السحر، وسألت المتنبي بعد ذلك: هل دخلت السكون؟ قال: نعم. أما سمعت قولي من قصيدتي التي أولها:

ملت القطر أعطشها ربوعا والا فاسقها السم النقيعا
أمنسيَّ السكونَ وحضرموتا ووالدتي وكندة والسبيعا[1]

فقلت: من ثم استفاد ما جوزه على طغام أهل الشام.

وأما رواية القاضي ابن أم شيبان، فهي ما رواه عنه التنوخي من أنه قال: «وقد كان المتنبي لما خرج الى كلب وأقام فيهم ادعى أنه علوي حسني[2] ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، الى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين، وحبس دهراً طويلاً وأشرف على القتل، ثم استتيب وأشهد عليه بالتوبة وأطلق»[3].

ورواية أبي علي بن أبي حامد منقولة أيضاً عن القاضي التنوخي، وهي متعلقة بقرآن أبي الطيب المزعوم «قال: وكان قد تلا على البوادي كلاماً ذكر أنه قرآن أنزل عليه وكانوا يحكون له سوراً كثيرة، نسخت منها سورة ضاعت وبقي أولها في حفظي وهو: «والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، ان الكافر لفي أخطار، امض

= البرقوقي: ٣/ ٨١.

(١) البرقوقي: ٢/ ٣٥٧.

ومن دلائل جهل واضع القصة أنه ظن أن هذه الأماكن التي ورد ذكرها في الشعر، هي باليمن، وانما هي محلات ومواضع بالكوفة ويذكرها الشاعر حانا الى بلده.

(٢) جعلها بلاشير: حسيني Un Alide de la branche d'al-Hosain (P. 67)

(٣) بغية الطلب لابن النديم «شاكر: ٢/ ٢٥٦» وكذلك: تاريخ بغداد: ٤/ ١٠٤.

على سننك واقف أثر من كان قبلك من المرسلين فان الله قامع بك زيغ من ألحد في دينه وضل عن سبيله». قال: وهي طويلة لم يبق في حفظي منها غير هذا». [1]

فهذه الروايات الثلاث التي يجعلها بلاشير تمثل «الأطروحة الشرقية» ترتد جميعاً الى شخص واحد، هو القاضي التنوخي، وكل من ذكرها بعد ذلك انما عنه أخذ، وعليه توكأ، وقد عرفنا من قبل من هو القاضي التنوخي وما صلته بأبي الطيب، وما مكانته عند الوزير المهلبي، الخصم اللدود للمتنبي. على أن هناك روايات «شرقية» أخرى تناقض الروايات السابقة، وتفند تلك المزاعم، لم يعرها بلاشير اهتماماً كافياً، ليجعل بعد ذلك كرتشكوفسكي أول من ناقش تلك الروايات وشكك فيها. أما «الشرقيون فقد ظلوا يقبلونها دونما انجذاب الى فحص قيمتها كالمستشرقين تماماً». [2]

وخلاصة القول، فيما يرى بلاشير، أن أبا الطيب حسب الأطروحة الشرقية ـ بدعاوته الثورية ـ قد ألقى وراء ظهره العقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر الأنبياء، وأنه قد اكتسب لقب «المتنبي» بادعائه النبوة. [3]

لقد سبقت الاشارة الى شك صاحب اليتيمة فيما نسب للشاعر من أمر التنبؤ وأنه يرى أن دعوة الشاعر كانت طلب الرياسة والسلطان، . كما رأينا تفسير ابن جني لهذا اللقب، الذي لم يلحق الشاعر الا لشعر قاله.

ومما نجده في ذلك أيضاً:

١ ـ لم يسجن أبو الطيب لنبوة ادعاها وانما لشعر قاله.

«أخبرنا أبو الدرياقوت بن عبد الله الحموي، قال: ذكر أبو الريحان محمد بن يحيى البيروني، ونقلته من خطه: أن المتنبي لما ذكر في القصيدة التي أولها: «كفي أراني ويك لومك ألوما»

. . . النور الذي تظاهر لاهوتيه في ممدوحه، وقال:

«أنا مبصر وأظن أني حالم»

ودار على الألسن، قالوا: قد تجلى لأبي الطيب ربّه، وبهذا وقع في السجن، و«الوثاق» الذي ذكره في شعره:

«أيا خدّد الله ورد الخدود». [4]

---

(١) تاريخ بغداد: ٤/١٠٤ ـ بغية الطلب «شاكر: ٢/٢٥٩».

(٢) Un poéte arabe: 68

(٣) Ibid

(٤) ابن العديم «شاكر: ٢/٢٥٧».

٢ ـ «ولم يذكر سبب لقبه ـ على صدقه ـ وانما وجه له وجها ما، كما حكى عنه أبو الفتح عثمان بن جني أن سببه هو قوله:

أنا في أمه تداركها الله غريب كصالح في ثمود.

وانما هو أن الخيوط في رأسه كانت تديره وتزعجه، فتحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، وقصد أعارب الشام، واستغوى مقدار ألف رجل منهم، واتصل خبره بسيف الدولة فكر راجعاً وعاجله، فتفرق عنه أصحابه، وجيء به أسيراً، فقال له: أنت النبي؟ قال: بل أنا المتنبي حتى تطعموني وتسقوني، فاذا فعلتم ذلك فأنا أحمد بن الحسين! فأعجب بثبات جأشه وجرأته في جوابه، وحقن دمه، وألقاه في السجن بحمص الى أن قرّر عنده فضله، فأطلقه واستخصه.

ولما أكثروا ذكره بالتّنبي تلقب به كيلا يصير ذماً اذا احتشم أخفي عنه، وشتما لا يشافى به، واستمر الأمر على ما تولى التلقب به». [1]

وقد تولى ابن العديم نفسه نقد هذا الخبر الغريب فقال: «قلت: قول أبي الريحان أنه تحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، الى آخر ما ذكره، ليس بصحيح، فان أهل الشام وغيرهم من الرواة لم ينقلوا أن المتنبي ظهر منه شيء من ذلك في أيام سيف الدولة ومملكته في حلب والشام، ولا أنه حبس منذ اتصل به، وانما كان ذلك في أيام لؤلؤ الاخشيدي أمير حمص». [2]

٣ ـ «. . . أخبرنا علي بن أيوب قال: أنشدنا أبو الطيب لنفسه، وكان قوم في صباه وشوابه إلىٰ السلطان وتكذبوا عليه، وقالوا له: قد انقاد له خلق من العرب، وقد عزم على أخذ بلدك! حتى أوحشوه منه، فاعتقله وضيق عليه، فكتب اليه يمدحه:

أيا خدد الله ورد الخدود وقدّ قدود الحسان القدود «الأبيات» [3]

٤ ـ «وقد اختلف في تسميته بالمتنبي، فقيل انه ادعى النبوة في حداثته، وقيل غير ذلك». [4]

٥ ـ قال أبو العلاء: «وحدثت أنه كان اذا سئل عن حقيقة هذا اللقب، قال: هو من النبوة أي المرتفع من الأرض، وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه». [5]

---

(١) نفسه: ٢٥٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٤) المقريزي: المقفى «شاكر: ٢/٣٤٣».

(٥) رسالة الغفران: ٤١٨.

فتلك روايات تدل جميعها على أن ما «نبز به من فضول» كما قال الأصفهاني في ايضاح المشكل، لم يكن له عند القدامى تفسير واحد.

أما أطروحة كراتشكوفسكي، كما يعرضها بلاشير، فتقوم على خلخلة الروايات الشرقية، التي رأينا بلاشير يكاد يحصرها في ثلاث، وسوق جملة من الأسئلة حول محتواها.

فمن هو معاذ اللاذقي؟ انه مجهول. وما قيمة شهادته التي أفسدتها في الغالب الرواية الشفوية؟ انها شهادة مرسومة بالسذاجة الظاهرة. وما قيمة المعلومات التي يبلغها الينا أبو علي بن أبي حامد؟ وما اسطورة هذا «القرآن المزعوم »الموجود ـ الضائع؟ ألا يمكن أن يكون نموذجاً لتلك الكتابات المزيفة التي تنسب بأريحية، في الإسلام، الى أولئك الذين يشك في صفاء عقيدتهم «كما يرى كولد تسيهر»؟ ألا يمكن الشك في نزاهة القاضي ابن أم شيبان؟ ألا يجد المؤرخ نفسه مدفوعاً الى الحذر، حين يجد أبا العلاء المعري لا يقدم على تحديد دعوى أبي الطيب، وهو الجدير بأن يفعل ذلك؟

وبكلمة واحدة: أمن الصواب قبول «الأطروحة الشرقية» كما هي دون وضعها بعمق، موضع الشك؟ ان كراتشكوفسكي ـ في رأي بلاشير ـ كان أول من أجاب عن هذه الأسئلة، مسجلاً عدم قبول تلك الرواية التي لا تمكننا ـ لسذاجتها ـ من معرفة الحقيقة التي هي بطبيعتها أكثر تعقيداً مما يظن[1].

يستند كراتشكوفسكي في البداية الى أن الديوان لا يتضمن أي اشارة صريحة الى دعوى التنبؤ هذه، وأن لا أحد من شراح الديوان يصدقها، كما أن الذين اهتموا بسيرة أبي الطيب لا يسوقونها بيقين.

وان كان الأمر كما يذكر المستشرق الروسي، وانه لكذلك، فكيف سلم بلاشير بوجه واحد من الرواية الشرقية، واعتبره الرأي الوحيد؟ وقد كان أبو الطيب نفسه ينكر ما نسب اليه من ادعاء النبوة، وأنه بالاستناد الى صديقه ابن جني انما لقب بذلك اللقب لبيتين من الشعر وهما:

ـ ما مقامي بأرض نخلة الا   كمقام المسيح بين اليهود[2]

---

(١) Un poéte arabe: 68

(٢) البرقوقي : ٢/٤٤ .

ـ أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود[1]

وقد لا يدل هذا اللقب الا على المكانة الأدبية الرفيعة التي يحتلها الشاعر بين الشعراء، والتي تؤكدها مرثية أبي القاسم المظفر الطبسي في أبي الطيب:

كان في لفظه نبياً ولكن ظهرت معجزاته في المعاني[2]

وخلاصة القول أن كراتشكوفسكي يميل الى أن الأطروحة الشرقية ذات أصل شعبي، وهي تضخيم الأسطورة مبنية على سجن أبي الطيب والفضول الذي نبز به. وسواء أصحت هذه الأطروحة أم لم تصح فانها لم تغير قط من الرأي الذي ينبغي معرفته عن مشاعر أبي الطيب الدينية. فان صحت دعوى النبوة، لم يزد ذلك على أن الشاعر قد ضرب عرض الحائط بالعقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر الأنبياء، وان لم تصح فان هذه الحادثة المختلفة تعكس شعور الجيل التالي مباشرة لأبي الطيب عن استخفاف بأمور الدين.[3]

ويعلق بلاشير على أطروحة كراتشكوفسكي ـ التي رأينا أنها ليست جديدة كل الجدة، بقدر ما هي صياغة جديدة لبعض آراء القدماء ـ بقوله انها تطابق تمام المطابقة أطروحة الناقد المصري عباس محمود العقاد، الذي يبدو أنه لم يطلع على أطروحة المستشرق الروسي.[4] فان لم نقل ان قول بلاشير هذا كان نتيجة سوء فهم لمقولة العقاد، قلنا انه نتيجة تسرع في اطلاق الأحكام وعدم تدبر. فاذا كان كراتشكوفسكي يبني رأيه على نفي دعوى النبوة، متوسلاً بما رأيناه من نقد، أو نقض، للروايات العربية، فان العقاد لا يستبعد مطلقاً هذه الدعوى ـ دعوى التنبؤ ـ بل هو يكاد يستنكر موقف أولئك الذين ينكرونها.

وكلامه في هذا شديد الوضوح. فهو يقول:[5] «غير أني والحق يقال لا أستبعد دعوى النبوة على المتنبي ولا أجدها غريبة منه، ولو أنها ثبتت عليه لما رأيت في ذلك ما يدعو الى دهشة أو غرابة ويحمل على حيطة أو زيادة تنقيب، والمتنبي في هذه

---

(١) البرقوقي: ٢/٤٨.

(٢) يتيمة الدهر: ١/٢٢٤.

(٣) OP. cit. 69

(٤) Ibid. وهو يحيل الى «مطالعات» العقاد، الصادر عام: ١٩٢٤/١٣٤٣. ص. ص: ١١٨. ١٢٣.

(٥) مطالعات: ١٧٥. دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ـ ٣ ـ ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦.

القضية من المتهمين الذين يكفي لتسجيل التهمة عليهم أن يسمع القاضي شاهداً أو شاهـدين ثم يصـرف بقية الشهود اكتفاء بما سمع واختصاراً للوقت، فالتهمة لاصقة لافقة، ولئن كانت باطلة لا أساس لها ولا نار لدخانها ليكون الذي رماه بها من شياطين المفترين. . . ».

ويقول في مكان آخر في نفس المقال:[1] «ولا ننس غيظ المتنبي ممن كان يذكر له دعوة النبوة وسكوته عن الخوض في هذا الحديث ورغبته في دفن الخبر ونسيانه.

فربما كان ذلك كأقوى ما تقدم في تعزيز الشبهة عليه. . . فاذا كان حبسه في فتنة أثارها فقد بقي على الذين يجزمون ببراءته من دعوى النبوة أن يبينوا لنا كيف أطاعه بنو كلب وكيف استطاع هو أن يحركهم الى الفتنة بغير الشعوذة والحيلة الدينية. . . » فهذا يقوم دليلاً على أن مقولتي العقاد وكراتشكوفسكي على طرفي نقيض، بله أن تكونا متطابقتين تماماً. فدعوى النبوة عند العقاد وجه قوي من الأوجه التي يفسر بها ما ذهب اليه من ارادة القوة عند أبي الطيب.

ولكن العقاد لا يجزم الأمر، بل يصرح أن هنالك من قال ببراءة أبي الطيب مما نبز به. فمن هم هؤلاء؟

انهم قطعاً ليسوا كراتشكوفسكي ولا سواه من المستشرقين، ولكنهم نقاد العرب القدماء، فاقدم المصادر التي ترجمت لأبي الطيب لا تجزم في ذلك الأمر بشيء، بل قد يأتي الخبر في صيغة الشك.

فصاحب اليتيمة مثلاً يؤكد قومة أبي الطيب لأخذ البيعة على الناس، الا أنه يميز بين هذا الذي كان سببه «حب الولاية والرياسة» وقد قال عنه: «ترعرع أبو الطيب وشعر وبـرع، وبلغ من كبر نفسه وبعد همته أن دعا الى بيعته قوماً من رائشي نبله، على الحداثة من سنه والغضاضة من عوده».

وحين كاد يتم له أمر دعوته، تأدى خبره الى والي البلدة، ورفع اليه ما هم به من الخروج، فامر بحبسه وتقييده[2] فهذا كان لطلب الملك. وأما أمر النبوة فيسوقه سياق شك بقوله: «ويحكى أنه تنبأ في صباه، وفتن شرذمة بقوة أدبه، وحسن كلامه»[3] ثم يعقب ذلك بتفسير ابن جني للقب.

---

(١) ن ـ م. ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) اليتيمة: ١/١١٢ ـ ١١٣.

(٣) ن ـ م: ١ ـ ١١٣.

ان بلاشير، وقد مضى ليناقش كراتشكوفسكي، قد أثبت الأهمية الكبرى لمقولة المستشرق الروسي، وأن هذه الأهمية تكمن في الايحاءات والفروض التي تطرحها أكثر مما تكمن في اليقينيات التي تحملها، ذلك أن العناصر التي تشتمل عليها ليست متكافئة القيمة قطعاً، بل أن بعضها ليتطلب فحصاً جديداً.

فالقول بأن شراح الديوان رفضوا دعوى النبوة لا يقوم على برهان متعذر نقضه، اذ أن هؤلاء العلماء الورعين الأصوليين «الأورثوذكسيين» لم يستسيغوا أن يكون شاعرهم المفضل ملحداً «هرطقياً: Heretique» ولذلك كانوا يعملون على تلطيف أو تأويل ثورته على العقيدة الصحيحة، فهم اذن يظلون مخلصين لنسقهم المعتاد بعدم تصديقهم الخبر. وغير أكيد، عند بلاشير، أن الذين اهتموا بسيرة أبي الطيب كانوا يرفضون اتخاذ موقف في هذه القضية، اذ أن اثنين منهم على الأقل، خلافاً لما يذكره كراتشكوفسكي، يثقون بالروايات المتصلة بهذه الدعوى، وهما ابن خلكان والبغدادي، وأخيراً نحن نملك شهادة كل من معاذ اللاذقي والقاضي ابن أم شيبان، وأبي علي بن أبي حامد، وهن شهادات في موضع شك حقاً، الا أنه لا ينبغي اغفالها.

أما انكار أبي الطيب مانسب اليه، فهو أمر طبيعي من شاعر «متكبر» كما يرى بلاشير، وهو لم يكن يملك غير ذلك. واذن فقد سقطت هذه الحجة، بالرغم من أن أبا الطيب كلما ووجه بهذه التهمة تنصل منها بجواب، فمرة يقول انه نبز من الأعداء لا يملك رده، ومرة أخرى يقول: «ذلك شيء كان في الحداثة» وقد يجيب أحياناً بأنه من «النبوة» أي ما ارتفع من الأرض. أو يقول انما لقب بهذا اللقب «لأنه أول من تنبأ بالشعر».

وكل هذه الأجوبة فيما يرى بلاشير غامضة أو متناقضة تبين الصعوبة التي تحيط بمحاولة كشف الحقيقة.

أما تفسير ابن جني، فمردود، لأنه يرتد الى الشاعر نفسه، ويدخل في باب الدفاع عن النفس، ثم انه أسلوب من الأساليب الشائعة عند العرب، اذ لتفسير لقب شاعر ما، ضائع الأصل، يساق بيت من شعره له صلة ـ ولو واهية ـ بحقيقة هذا اللقب، ويتخذ حجة. وأما قولنا بأن لقب «المتنبي» لا يدل الا على مكانته الأدبية، فان أبيات الطبسي لا تعدو أن تكون نوعاً من التلاعب بالكلمات، وكما لاحظ كبريلي: «ان هذا لا يلغي التفسير التقليدي تماماً ومثلما احتفظت لنا خزانة الأدب بهذه الأبيات، احتفظت لنا كذلك بأبيات الهجاء التي جرتها على أبي الطيب مغامرته» حيث وسم

الشـاعـر حقيقة بأنه «متنبىء». وهكذا يصل بلاشير الى القول: وعلى كل حال فان عنصراً من أطروحة كراتشكوفسكي يظل غير قابل للنقاش: وهو أن لقب المتنبي قد لحق بأبي الطيب بعد السجن الذي تعرض له الشاعر، وهنا يكمن الخيط الهادي الى الحق. ويبدو من الممكن أننا بتتبع هذا الخيط ـ الخط قادرون على الاقتراب من الحقيقة، ان لم نبلغ درجة اليقين.[1]

ان هذا الـذي أبقـاه بلاشير من أطـروحة كراتشكوفسكي، وكأنه فتح في عالم المعرفة، «اذ هو يعتبر المستشرق الروسي صاحب أطروحة جديدة» ليس بشيء فهو أول ما يطفو على السطح، عندما تعرض هذه القضية منذ عشرة قرون، وكأنما ينطبق على بلاشير هنا قول المتنبي:

«اذا رأى غير شيء ظنه رجلاً».

لقد اتهم بلاشير شراح الديوان جميعاً بأن جعل «ورعهم» يدفعهم الى رفض ما نسب الى أبي الطيب من دعوى النبوة، تعصباً للشاعر، وهذا الحكم العام مما لا يمكن قبوله بغير بينة.

أما ما ذكره من أن اثنين على الأقل من المهتمين بسيرة أبي الطيب، وهما ابن خلكان والبغدادي، يسلمان بالروايات المتصلة بدعوى نبوءة المتنبي، فيحتاج الى فحص جديد. فصـاحب الخـزانـة انما ينقل جزءاً من الرواية التي أوردها صاحب «ايضاح المشكل لشعر المتنبي» ومعلوم أن الأصفهاني قد ساق الخبر عن القاضي التنوخي ومع ذلك فصاحب الخزانة لم ينقل ما يجزم بدعوى النبوة، وانما نقل ما يلي: «واختلف الى كتاب فيه أولاد أشراف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغةً واعراباً، فنشأ في خير حاضرة. وقال الشعر صبياً، ثم وقع الى خير بادية... فادعى الفضـول الذي نبز به، فنمى خبره الى أمير بعض أطرافها الخ...»[2] فما هو هذا الفضول الذي ادعاه فنبز به؟ قد يفهم منه أنه «النبوة» بالظن الا أن الرواية لا تصرح.

وأما ابن خلكان فيرى أن أبا الطيب «انما قيل له المتنبي لأنه ادعى النبوة في بادية السماوة... وقيل غير ذلك، وهذا اصح. وقيل: انه قال: أنا أول من تنبأ بالشعر»[3].
وأما شهادة معاذ اللاذقي فهي تحمل في ذاتها ما يردها.[4]

---

(1) OP. cit. 71

(2) الخزانة: ٢/٣٤٧.

(3) وفيات الأعيان: ١/١٢٠.

(4) ناقش محمود شاكر هذه الرواية بما فيه الكفاية، فأغنانا عن التكرير. «المتنبي ١/٧٨ ـ ٩٢».

وقد ذكر بلاشير أن في «الصبح» رجلاً مجهولاً يشهد أنه يملك رواية قطعية على أن الشاعر قد ادعى النبوة، ولكن هذه الشهادة هشة.[1] والذي عند البديعي، زيادة على رواية معاذ اللاذقي، روايتان لابن جني والمعري، ثم روايتان أخريان: «قال أبو علي: قيل للمتنبي على من تنبأت؟ قال على الشعراء، فقيل: لكل نبي معجزة فما معجزتك؟ قال: هذا البيت:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدواً له ما من صداقته بدّ

... وقال له بعض الأكابر وهو في مدينة السلام: أخبرني من أثق به أنك قلت: أنا نبي! فقال: الذي قلته: أنا أحمد النبي[2] «ولا ندري أي الروايتين يقصد بلاشير، وقد رجح محققو الصبح أن «أبا عليٍ» هو أبو علي الفارسي. والروايتان فيما نرى تتوجهان توجهاً بعيداً، يتصل بالنفي أكثر مما يتصل بالاثبات، وحسبنا أن بلاشير قد اعتبر الرواية التي يشير اليها هشة.

وأما تفسير ابن جني فوجيه جداً، لا يطعن فيه أن يكون مرتداً الى الشاعر نفسه، وما لاحظه بلاشير، من أنه من الأساليب الشائعة عند العرب، يقوي تلك الرواية ولا يدحضها، بل يقوم لها حجة.[3] واذا كانت الروايات الشرقية مردودة، وكانت أطروحة كراتشكوفسكي غير مقنعة، فبأي تهمة أدخل أبو الطيب السجن؟

يرى بلاشير أن أمامنا جملة من الاحتمالات هي:[4]

١ ـ الثورة السياسية.

٢ ـ الالحاد «الهرطقة».

٣ ـ ادعاء النبوة.

٤ ـ القرمطية.

ليس في الديوان اشارة الى دعوى النبوة «بالمعنى المعهود عند الشرقيين!» في حين أنه يشتمل على مقطعات، طويلة غالباً، تشهد بدعاوة ثورية. وكان من الممكن العثور على اشارات أكثر لو لم يعمل أبو الطيب على اسقاط قسم من شعره، ويمكن

---

(١) OP. cit. 70

(٢) الصبح المنبي: ٦٥ ـ ٦٨.

(٣) انظر مثلاً لقب المرقش والمستوغر وغيرهما في مينار: B. DE MEYNARD: Surnoms etsobriquets. فلم لا يطبق هذا نفسه على أبي الطيب؟

(٤) Un poéte arabe: 81-82

أن نعتقد أن حركة الشاعر كانت ـ ككل الحركات الثورية في الإسلام ـ تصاحبها دعوة دينية، وانكار ذلك يجعلنا نخالف القاعدة العامة، لنستند الى احتمال واه. وهكذا يجد بلاشير نفسه يعيد طرح أسئلة العقاد.(١) كيف استطاع أبو الطيب أن يحرك البدو الى أطماعه السياسية بغير الشعوذة والحيلة الدينية: أكان من زعمائهم أم كان من ذوي الكلمة المسموعة في قبائل العرب جميعاً، أم كان بنو كلب عمياً عن الفتنة حتى جاء الطارق الغريب فهداهم اليها؟

أبسلطته الخاصة وهو لم يتجاوز التاسعة عشرة من عمره؟ أبعبقريته الشعرية وهو لم يكن قد علا كعبه بعد؟ اننا نستطيع وبيقين، أن نجعل الشاب الثائر قد أصابته في عمر المراهقة، تأثيرات قرمطية لا جدال فيها، بل يبدو أنه لا تثريب علينا اذا نحن ذهبنا الى أبعد من ذلك، وقلنا ان المبادىء القرمطية هي التي صبغت ثورة أبي الطيب، كما يظهر من هذين البيتين اللذين قالهما الشاعر عام ٣٢١هـ /٩٣٣م، حيث كان يبدو مأخوذاً بجرأة دعاة القرامطة الكبار، ويكاد يشارك في ثورتهم:

بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم(٢)
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم.

وكأن بلاشير كان يحس بأنه ذهب بعيداً، ولذلك يحترس من هذا الاطلاق حين يقرر أن مما لا شك فيه أن من التهور أن نرى هنا انخراطاً كلياً في النظرية القرمطية. فهذان البيتان لا يدلان الا على رغبة في الاستفادة من المبادىء القرمطية لبلوغ الأهداف.

وهكذا لم يكن أبو الطيب كاذباً عندما كان ينفي عن نفسه تهمة «ادعاء النبؤة» ويتبين لنا لماذا كان يتضايق من أولئك الذين يريدونه على تفسير لقبه، اذ لم يكن يجرؤ على التصريح بقرمطيته. ويظهر لنا أخيراً لماذا كانت سذاجة الجهمور من جهة، وكراهية الأعداء لأبي الطيب من جهة أخرى، سبباً في القبول السريع لهذا «الزعم» المنطلق من حدث واقعي، حرفة أولئك الذين يجهلون جوهر طبيعته القرمطية. وهكذا يبدو ـ في نهاية الأمر ـ أن من الممكن جداً، أن نجد في هذه الروايات صدى لحقيقة الحركة السياسية الدينية لأبي الطيب.(٣)

فهل كان أبو الطيب قرمطياً؟

---

(١) Ibid. 71 ـ العقاد: ١٨١.
(٢) البرقوقي: ٤/١٥٩.
(٣) Un poéte arabe 72

٥ ـ المتنبي والباطنية:

ينبغي ونحن نقبل على معالجة هذا الجانب الشائك، التمييز بوضوح بين الشرح والوصف، وبين التأويل. فهذا التمييز لا بد منه لتحديد موقف أبي الطيب من الباطنية.

لقد لاحظ الدارسون قديماً وحديثاً ولوع أبي الطيب بألفاظ الفلاسفة والمتصوفة وتعبيراتهم، مما يلتقي فيه مع بعض المذاهب الباطنية. وقد تسعفنا المعاجم، بنوع من التأمل والتأني، اسعافاً أولياً في التمييز بين اللفظتين، الا أن التمييز الواضح لا يتم الا بفحص بعض الأثار الأدبية، وما عرض لها من شرح أو تأويل عبر تاريخنا الأدبي الطويل.

ففي «اللسان»[1]: الشرح: الكشف.

شرح الشيء يشرحه شرحاً وشرّحه: فتحه وبينه **وكشفه**.

قال ابن الأعرابي: الشرح: الحفظ، والشرح: الفتح، والشرح: البيان، والشرح: الفهم...

وفيه[2]: «أول الكلام وتأوله: دبره وقدره. وأوله وتأوله: فسره. وقوله عز وجل: **﴿ولما يأتهم تأويله﴾** أي لم يكن معهم علم تأويله...

وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد. قال أبو منصور يقال: أُلْتُ الشيء أَؤُولُهُ، اذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه... الليث: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ الا ببيان غير لفظه».

وفي الصحاح:[3]

«تأويل: تفسير ما يؤول اليه الشيء. «وعند الجرجاني:[4]» التأويل في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. مثل قوله تعالى **﴿يخرج الحي من الميت﴾**. ان اراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً.

---

(١) لسان العرب: مادة «شرح».

(٢) لسان العرب: مادة «أول».

(٣) الصحاح: مادة (أول).

(٤) التعريفات: الدار التونسية للنشر: ١٩٧١ ـ ص ٢٨ ـ باب التاء.

فهم اذن قد يجعلون التأويل والتفسير شيئاً واحداً. وأما الشرح فهو وان كان يلتقي معهما في البيان، الا أنه ـ من خلال ما أوردناه ـ ليس واياهما شيئاً واحداً. ونص الجوهري يفرق بين التأويل والتفسير، حين يجعل التأويل «تفسير ما يؤول اليه الشيء»، فكأن هناك معنى ظاهراً، يكمن خلفه معنى باطن لا نصل اليه الا بالتأويل.

ان الشرح والوصف أشد التصاقاً بمعنى النص المباشر وما عسى أن يساعد في فهم المعنى وبيانه مما يحيط بالنص وصاحبه. وأما التأويل فقد يذهب بعيداً وقد يفتح للمعاني آفاقاً واسعة قد لا تكون مما أراده صاحب الأثر.

ومع ذلك، كما يقول تودوروف، فـ «ان الفرق بين تأويل المعنى: Interpretation ووصفه: Description، فرق في الدرجة وليس في الطبيعة».[1]

ونحن حين نواجه نصاً أدبياً، لسنا ملزمين بتعطيل طاقاتنا «الابداعية» في تفسير النص وتأويله، شرط أن يظل التأويل مستجيباً لروح النص. أما عندما نريد أن نحاكم «لحظة حضارية ما» من خلال نص بعينه، فينبغي أن نكبح قليلاً من أشواقنا الباحثة عن مواطن الجمال داخل النص، بمعزل عن كل ما يمس تلك اللحظة الحضارية التي تظل العلاقة بينها وبين النص علاقة جدلية، وقد تبلغ أحياناً درجة التوحد والاتصال الكامل. إن التأويل قد ينقل النص من عالم له خصوصياته، الى عالم مناقض له تماماً. إن أبا نواس مثلاً ـ تبعاً لمنهج التأويل ـ ليس ذلك الشاعر المتهتك الخليع الذي عرفناه، بل هو قطب رباني، بلغ من العرفان الدرجة العليا. وهو علم من أعلام الثورة الشيعية في العصر العباسي. «ان المبالغة في مجاهرته باقتراف المعاصي والتهتك والابتذال من قبيل (التقية) التي كانت تشكل غطاءً واقياً لمواقفه السياسية، والتي تبعده عن مخاطر البطش التي كان يتعرض لها كل من له انتماء سياسي أو مذهبي يتعارض مع الانتماء السياسي السائد آنذاك».[2]

«لقد كان أبو نواس واحداً من شعراء الشيعة الذين حملوا لواء الثورة، وعبروا عنها، كل بما يتناسب وطاقته الروحية والابداعية»[3] وكذلك كان الشأن بالنسبة لأبي

---

(١) Qu'est-ce que le structuralisme?-2-Poétique, 18

(٢) احلام الزعيم: أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد. ص ٨ ـ ط١. دار العودة (١٩٨١) بيروت.

(٣) نفسه: ٤٧ ـ ٤٨. وقد ذكرت أحلام الزعيم أنها تمكنت من العثور عند المطلعين من فئات الشيعة الباطنية على مخطوط لشعر أبي نواس، مما يؤكد، مكانة أبي نواس الروحية لدى الشيعة الباطنية =

الطيب، فقد وجه شعره توجيهاً صوفياً، وأولت قصائده تأويلاً يستجيب لذلك التوجه. وهذا ليس بغريب (فقد جرت عادة أهل التصوف أن يؤولوا بعض الغزليات والخمريات ويصرفونها الى الحب الالهي والخمرة الصوفية، وقد وجدناهم يستشهدون بشعر المتنبي في مقامات ومناسبات صوفية كما في «التشوف» للتادلي و «روضة التعريف» لابن الخطيب)[1].

(ولعل أطرف الشروح الأندلسية التي وقفنا على خبرها هو شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيراً صوفياً، وقد سمى هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية». . .)[2].

وقد علل د. ابن شريفة فعل ابن فضيلة بقوله: «وكأني بهذا الأديب المتصوف أراد أن (يوظف) شعر المتنبي ـ بما له من سلطان ـ في خدمة طريقته الصوفية ويحول معانيه الدنيوية الى معان دينية».[3]

ثم اننا نعرف في القديم والحديث أن هناك أمرين لا ينبغي الخلط بينهما، فالتعبير الصوفي مثلاً قد يكون نابعاً من تجربة صوفية، فيكون بذلك معبراً عن تلك التجربة في وجهها الباطني، بيد أنه قد يكون أحياناً طريقة فنية ارتضاها الأديب ـ الشاعر ـ للتعبير عن رؤية معينة للكون والوجود والانسان. ولعل التجربة الشعرية المعاصرة تبين لنا هذا الأمر بوضوح. ان شاعراً مثل أدونيس مثلاً، تعمق في التراث الصوفي ـ بغض النظر عن انتمائه الباطني الذي قد يكون يسر له الوصول الى بعض الآثار الباطنية التي يتعذر على من لم يكن باطني المذهب الاتصال بها ـ يتخذ التعبير الصوفي وسيلة فنية يجسد من خلالها موقفه الفني والفلسفي من قضايا الانسان والحياة والوجود، الا أن مواقفه، في الواقع الحي، وكتاباته النقدية في كثير منها، ترفض الغيب بمفهومه الديني

= «ص: ٧ ـ ٨».

وقد جاء في الصفحة الأولى من المخطوط: «بسم الله الرحمن الرحيم. ديوان القطب الرباني حسن بن هاني عليه صلاة الفرض الصمداني شرف الله العلي مقامه وأعلا قدره وشأنه، وهو يشتمل على مائة واثنتين وسبعين قصيدة من منظوماته، نفعنا الله بهم، وهو هذا الديوان المبارك وبالله المستعان يسر ولا تعسر، رب تمم بالخير، يا الله يا كريم» ص ٢٤٢ من الكتاب السابق ذكره.

(١) محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٦ ـ ص ص. ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) نفسه: ١٢٥.

(٣) نفسه: ١٢٦.

ـ الصوفي لتحل محله غيباً من نوع جديد يتمثل في المستقبل الذي ينبغي أن يحقق فيه الانسان وجوداً جديداً غير مرتبط بالسماء.

فالى أي الوجهين يميل أبوالطيب؟

نزعم أن ما يظهر في شعره من تعابير، هي أقرب الى التصوف والفلسفة، ليست غير أثر من آثار ثقافته الواسعة، ووسيلة من وسائل التعبير التي أحسن أبو الطيب ركوبها أيما احسان، حتى عرف بها فصارت له وساماً، وأما موقفه من الباطنية ولا سيما من القرامطة وسواهم من الإسماعيلية، فقد كان موقف عداء لم يفارقه منذ كان صبياً في الكوفة حتى الساعة التي وضعت فيها سيوف القرامطة حداً لحياته الدنيا في دير العاقول.

فكيف فهم الاستشراق نزوع أبي الطيب الى التعبير الصوفي؟ منذ طرح بلاشير احتمال قرمطية المتنبي، والمستشرقون «يلوكون» هذه القضية، ان صح القول، دون أن يأتوا فيها بجديد. «فكاستون فييت» مثلاً يأخذ برأي ماسنيون، فيجعل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) قرناً اسماعيلياً، ومع ذلك يجعل الزحف السني (= التقليدي) يتتابع فيه بتشجيع من السلاجقة.[1] وهذا وحده كفيل بأن يجعل مصطلح (القرن الاسماعيلي) عند فييت فضفاضاً جداً. وقد اختلط عليه الأمر فظن القرمطية تهمة قديمة يرمي بها أبو الطيب، ناسياً أنها افتراض افترضه شيوخه، ولذلك راح يقول: «ان تواطؤ فكرته مع المذهب القرمطي ليس مستحيلاً، ولكن ينبغي أخذ الحذر على كل حال، اذ لما كان كل ذي فكر حُرٍّ يُتَّهَمُ قديماً، بأنه مانوي، صار من المعتاد رمي من يراد انتقاده أو يراد التخلص منه، بالقرمطية».[2]

ومن سوء حظ فييت أن أبا الطيب، على كثرة خصومه ووفرة حساده، الذين اجتهدوا جميعاً في رميه بكل نقيصة تنال منه، لم يرم قط بالقرمطية.

بل ان في شعره هجوماً على الباطنية، وعداوة لمعتقداتهم، ومنها المانوية، التي زعم فييت أنها تهمة كانت توجه لكل ذي فكر متحرر. يقول أبو الطيب:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب[3]

ان كل من قال بقرمطية المتنبي كَلٌّ على مستشرقين اثنين هما: بلاشير وماسينيون.

---

(١) G. WIET: Introduction,: 12

(٢) Ibid.: 148

(٣) البرقوقي: ١/٣٠٢.

فأما بلاشير فقد عالج الموضوع مراراً، وأول ما قال بأثر القرمطية على فكر أبي الطيب في عام ١٩٢٩م[1]، وقد فصل القول فيه في دراسته المطولة عن المتنبي. واذا كان أغلب الدارسين يميل الى أن بلاشير لا يجعل أبا الطيب قرمطياً خالصاً، بل يكتفي بجعله متأثراً بهم مستفيداً من مبادئهم، (وقد استغل أبو الطيب مبادىء القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم)[2] فان الذي يتتبع دراسته والمواطن التي ورد فيها ذكر للقرامطة، لا يشك في أن هذا الالحاح انما يدل على أن بلاشير يقول بقرمطية المتنبي، على الأقل في المرحلة الأولى من عمره الممتدة الى زمن الثورة وما تلاها من اخفاق. ذلك أن الحوادث التي تلت بعد ذلك، منذ اتصال الشاعر بسيف الدولة، فرضت على بلاشير أن يميل الى أن الشاعر قدارتد عن مبادئه القرمطية التي كان يؤمن بها. ونجد لهذا الرأي صدى جهيراً عند بعض الكتاب العرب.[3]

«يمكننا اذن أن نقول بيقين كبير أن الشاب الثائر (المتنبي) قد أصابته في صباه (= مراهقته) تأثيرات قرمطية، مما لا يقبل الجدل».[4]

هكذا يقول بلاشير في القسم الأول من الدراسة وهكذا كان على أبي الطيب الخاضع في تلك الفترة للعقيدة القرمطية أن يتحرك مطابقاً لتلك العقيدة، أراد أم لم يرد. ومن الممكن أنه وجد نفسه متفقاً مع القرامطة اتفاقاً تاماً في قضية الامامة، وربما لم يكن يرى الامامة امتيازاً يختص به آل علي وحدهم بحق الوراثة بل هبة ربانية يمكن أن تمنح لاي فرد من الناس.[5] وعندما أراد بلاشير أن يسوق ما يراه دليلاً على قرمطية المتنبي ظل يزمزم ولا يجد غير أبيات تقبل من الاحتمالات ما يقوم شاهداً على القضية وينقضها في الوقت ذاته.[6]

---

(١) Le poéte arabe al-Mutanabbi et l'occident musulman: 128 وانـظر كذلك: دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٦.

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب طه حسين (مع المتنبي) ص ٢١٧ حيث يقول: (ونحن نقف وقفة قصيرة عند لاميته التي قالها في ثورة القرامطة بعامل الأمير في حمص، لنرى كيف تحول المتنبي عن مذهبه الذي كان يراه في الشباب، وأخذ يذم الآن ما كان يحمده أمس، ويحرض الأمير على قوم لم يزيدوا على أن ساروا سيرته التي دفعته الى السجن ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره).

(٤) Un poéte arabe: 71

(٥) Ibid.: 74

(٦) راجع تعليقه السابق على قول المتنبي:

فمن أين استقى بلاشير أطروحته هذه التي فتن بها نفراً من العرب والمستشرقين على السواء؟

لقد سطا سطوا قبيحاً على نص لناقد عربي طالما اعتمد عليه مشيراً اليه محيلاً عليه، الا في هذه النقطة، ولعله أساء فهم النص. ولعله فهمه فهماً جيداً ثم صرفه عن وجهه، وقد يكون هذا الاحتمال الثاني هو الصواب ما دام لم يشر الى مصدره.

فأما الناقد العربي المسلوب فهو العقاد، وأما النص فهو مقاله الذي نشره في (البلاغ) بتاريخ ٤ ديسمبر سنة ١٩٢٣ بعنوان « هل تنبأ المتنبي». ثم أعاد نشره في كتاب (مطالعات).

ونورد نص العقاد المتعلق بالقرمطية لاهميته:

«نشأ المتنبي بالكوفة وهي يومئذ مقر الشيعة ومباءة المشاغبين على خلفاء بني العباس من أولاد علي وغيرهم من دعاة النحل وطلاب المغانم، وكانت الكوفة في تلك الأيام التي ولد فيها المتنبي لاتقر على قرار ولا تنقطع منها الفتن ولا سيما من شيعة القرامطة، فظهر حولها شأنهم وعظمت شوكتهم وملكوا البحرين وغزوا البصرة وقطعوا طريق الحج أعواماً، ولما كان المتنبي في نحو الثانية عشرة من عمره غزوا الكوفة ودخلوها وأسروا قائد الخليفة المقتدر وشتتوا جيشه، ولم تمض سنتان على ذلك حتى أغاروا على مكة ونقلوا منها الحجر الأسود الى هجر وألقوا جثث القتلى في بئر زمزم.

وهؤلاء القرامطة قوم كانوا يعلنون الإسلام ويدعى عليهم أنهم كانوا يعتقدون أن روح الله وأرواح أنبيائه تحل في أئمتهم وصلحائهم، وحكى عنهم المعري في رسالة الغفران نقلاً عن بعض محدثيه أن لهم بالأحساء بيتاً يزعمون أن امامهم يخرج منه ويقيمون على باب ذلك البيت فرساً بسرج ولجام ويقولون للهمج الطغام «هذا الفرس لركاب المهدي يركبه متى ظهر».[1] وانما غرضهم بذلك خدع وتعليل وتوصل الى المملكة وتضليل. ومن أعجب ما سمعت أن بعض رؤساء القرامطة في الدهر القديم لما حضرته المنية جمع أصحابه وجعل يقول لهم لما أحس الموت: «اني قد عزمت على النقلة وقد كنت بعثت موسى وعيسى ومحمداً، ولا بد لي أن أبعث غير هؤلاء...». ولا بد أن المتنبي قد سأل عن أصل هذه النحلة فأخبر بمنشئها وعرف

= بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم

(١) في الغفران ٤٤٢: يركبه متى ظهر بحق بديّ.

كيف بدأت وكيف استطاع رجل مثل «كرمتية» الذي تنسب اليه على جهله وقصور عقله أن يجمع اليه أولئك الطغام وأن يحدث في دولة الإسلام هذه الأحداث الجسام، ولا شك أن ذلك مما يهون عليه دعوى النبوة اذا حدثته نفسه بهذا المطمع. فاذا صح أنه جهر بهذه الدعوة وأنه مع هذا كان ينتسب الى علي رضي الله عنه فلا تناقض في الأمر، فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة وطائفة من الشيعة الامامية وتحل روح الله وأرواح أنبيائه فيه». [1]

ثم يقول قولاً ظهر أثره واضحاً فيما ذهب اليه بلاشير: (فانظر الى هذه البيئة التي فشا ضلالها وترادفت فتنها وسقطت هيبة الدين فيها: ألست تراها صالحة لاختمار المطامع وظهور الأدعياء وتربية الخوارج في الدين والسياسة)[2].

فالعقاد يجعل المتنبي اذا، يسخر من القرامطة وزعيمهم «كارمية» الجهول، الا أنه استغل دعوتهم حين «ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة».

أما «ماسينيون»، فقد وجد في القول بباطنية المتنبي ما يسعفه في منظومته الفكرية التي تسعى إلى أن تفسر تاريخ الإسلام تفسيراً باطنياً، يقوم العرفان فيه مقام القلب من الجسد.

ففي عام ١٩٣٥، تقدم الى المؤتمر العالمي للمستشرقين الذي عقد بروما، ببحث عنوانه (عناصر اسماعيلية في شعر المتنبي). [3] ثم نشر بحثه عام ١٩٣٦م، ضمن البحوث التي نشرها المعهد الفرنسي بدمشق، احتفاء بذكرى أبي الطيب، بعنوان: (المتنبي أمام العصر الاسماعيلي للإسلام)[4] في هذا البحث يكمل ماسينيون ما بدأه، معلناً قرمطية المتنبي، وقد انطلق من أن الفكر الاسماعيلي الذي (تسرب الى الفكر الأدبي العربي بأسره في تلك الحقبة) وجد طريقه الى المتنبي لأنه ولد بالكوفة، الوسط اليماني الشيعي وأتم «تشكله» القرمطي في البادية، ثم كانت ثورته القرمطية التي انتهت بانحسار حركته (في الظاهر دون الباطن)، فلقد ظلت الباطنية الاسماعيلية

---

(١) مطالعات: ١٧٦/١٧٧.	(٢) المصدر السابق: ١٧٨.

(٣) ATTI del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti. ROMA-Settembre 1935. XIII, 23-29.

(٤) L. Massignon: Mutanabbi devant le siécle Ismaëlien de l'Islam.

Mémoires de l'institut francais de DAMAS, 1936-PP. 1-17.

وقد ترجم المقال د. أكرم فاضل بعنوان: المتنبي إمام العصر الاسماعيلي للإسلام. (المورد: م٦ - ع٣ - ١٣٩٧/١٩٧٧. ص ص ٦١ - ٦٦.

تتحكم في علاقة الشاعر بممدوحيه، ويستند الى بعض أشعار المتنبي التي تنم عن رقة في الدين، فيرى أن هناك استخفافاً بالإسلام في قوله:

ان كان مثلك كان أو هو كائن   فبرئت حينئذ من الإسلام[1]

وبحواء في قوله:

لو لم تكن من ذا الورى اللذ منك هو   عقمت بمولد نسلها حواء[2]

وبالمهدي وموسى وعيسى، في قوله:

- فان يكن المهدي من بان هديه   فهذا والا فالهدى ذا فما المهدي[3]
- أو كان لج البحر مثل يمينه   ما انشق حتى جاز فيه موسى[4]
- وكأنما عيسى بن مريم ذكره   وكأن عازر شخصه المقبور[5]

ان هذه الأبيات تفضح قرمطيا قديماً، فيما يرى ماسينيون، وان البيت الأخير خاصة يفضح مريدا قديماً، فالمسلم السني، بل حتى الشيعي العادي يجهل اسم عازر. ان القرامطة وحدهم قد حفظوه ليكلوا اليه دوراً في عقيدتهم.[6]

ثم ان معجم المتنبي أيضاً يحمل دلالات اسماعيلية، فكلمة (شيخ) في قوله:

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة   ويستحل دم الحجاج في الحرم

يراد بها امام القرامطة.. و(قدس الله روحه) و(الفلك الدوار) من تعابير اخوان الصفا، وكلمة (الثقلين) تعني القرآن والعترة، لا الجن والانس!

والمتنبي عندما يصرح بأنه لا ينبغي وضع الشمس (المؤنثة) تحت الهلال (المذكر) في قوله:

وما التأنيث لاسم الشمس عيب   ولا التذكير فخر للهلال[7]

فانه ينوي - في الحقيقة - حسم المعركة القديمة بين شيعة الكوفة حول أولية الميم (محمد = الشمس) أو العين (علي = القمر).

ثم ان أبا الطيب قد انجر الى الأوساط الحضرية السورية بفعل صداقاته البدوية (والقرمطية) فانغمر في ظل مدن ظل للشيعة فيها القدح المعلّى حتى الحروب الصليبية

---

(١) البرقوقي: ٤/١٢٤.
(٢) البرقوقي: ١/١٥٥.
(٣) نفسه: ٢/١٧٠.
(٤) نفسه: ٢/٣٠٧.
(٥) ٢/٢٣٤.
(٦) OP. cit. 8
(٧) ٣/١٤٦.

كاللاذقية وأنطاكية، وحلب وطبرية.

وفي البيئة ذاتها سيحيى المتنبي خارج سورية، ففي مصر يجد الى جانب كافور، ابن الفرات (القرمطي سراً!؟). وفي فارس يلتقي في سنتيه الاخيرتين (٣٥٣/٣٥٤) بوزراء بويهيين.

ومن المصطلحات الباطنية التي يستعملها الشاعر كلمة (الفتى) التي كانت تعني في القرن الثاني المتآمر الشيعي!

وعندما كان المتنبي ينقب على الكلمة النادرة، لم يكن ذلك منه حرصاً مبتذلاً على القافية الثرية، بل كان يهدف إلى النسيج الباطني للبيت.

ثم ان الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور يلوح كذلك أنه من فاعلية أسلافه القرامطة.

ومن مظاهر قرمطيته أنه، وهو شاعر البلاط المزعوم، لا يتغنى بالخمرة ولا يصف الجمال الحسي للأجسام.

ثم ان الشاعر قد وضع في مستهل قصائده بيتاً حسابياً (= أرتماطيقياً) عجيباً للغاية، وهو قوله:

أُحَادٌ أَمْ سُدَاسٌ فِي أُحَادِ   لُيَيْلَتُنَا المَنُوطَةُ بالتَّنَادِي

١ + ٦ = ٧

ان التأويل الباطني الذي اتبعه ماسينيون، يسقط شعر المتنبي نفسه كثيراً من أسسه. ومن سلامة المنهج أن لا نتعلق بما هو داخل في باب التأويل على حساب ما هو واضح الدلالة، فبغض النظر عن البيت الذي رأى فيه ماسينيون بيتاً حسابياً عجيباً، ورأى طه حسين هذا الشرح طريفاً،[١] ورآه مارون عبود سماجة وبلادة،[٢] فان البيت مطلع قصيدة يمدح بها عليّ بن ابراهيم التنوخي، واذا كان في القصيدة بعض من ملامح (المزاح القرمطي) الذي لا يغيب عن شعر أبي الطيب كقوله:[٣]

أفكر في معاقرة المنايا   وقود الخيل مشرفة الهوادي

---

(١) مع المتنبي: ٨٥ حاشية ٢. وطه حسين يرى أن هذا البيت سخيف.

(٢) الرؤوس: ١٩٢.

(٣) البرقوقي: ٢/٧٤ ـ ٨٥.

الخ . . . فان فيها ما ينقض على الباطنية مذهبهم، ويخالف مبادئهم وحسبك قوله في الممدوح:

كأن سخاءك الإسلام تخشى   اذا ما حُلْتَ عاقبة ارتداد

وكان قوم قد خرجوا على الممدوح، باللاذقية، فخرج اليهم وردهم الى الرشاد، فقال أبو الطيب:

ـ وحام بها الهلاك على أناس   لهم باللاذقية بغي عاد
ـ وقد مزقت ثوب الغي عنهم   وقد ألبستهم ثوب الرشاد

ثم هو يحذرهم من موالاة الألسنة، ولذلك يدعو الى استئصال الأعداء:

فلا تغررك ألسنة موال   تقبلهن أفئدة أعادي
وكن كالموت لا يرثي لباك   بكى منه ليَرْوَى وهْوَ صَادَ
فان الجُرْحَ يَنْفِرُ بَعْدَ حِينٍ   اذا كان البناءُ على الفساد

وأما ما ذهب اليه ماسينيون من تأويل بعيد للشمس والبدر في قول أبي الطيب:

فما التأنيث لاسم الشمس عيب   ولا التذكير فخر للهلال[1]

فكان يكفي النظر الى البيت في موضعه من القصيدة، لتبين أن هذا من مذهب أبي الطيب الذي يشفع كل حكم بمثل، وليست هذه الموازنة بين الشمس والبدر مما يخالف مذهب العرب، وقد قامت باحثة بعملية احصائية لورود لفظي الشمس والبدر، فخرجت بما يلي:[2]

«في معظم استعمالات الشاعر للفظ الشمس تتكرر ألفاظ البدر والقمر والنور وما يماثلها. ولفظ البدر يرد دوماً موازياً للشمس كقوله:

أحبك يا شمس الزمان وبدره   وان لامني فيك السها والفراقد

. . . ويرد لفظ الهلال في صورة معاكسة لصورة الشمس، كما في قوله في رثاء أم سيف الدولة:

وما التأنيث لاسم الشمس عيب   ولا التذكير فخر للهلال

ومما قد يلمح الى اهتمام الشاعر بفكره النقص والتمام، ولكن هذا يتعارض مع

---

(١) البرقوقي: ٣/١٤٩.

(٢) سعاد عبد العزيز المانع: سيفيات المتنبي ـ الرياض ـ ١٤٠١ ـ ١٩٨١ ـ ص ٩٢.

كونه يلح على صورة النور أيضاً.

فان نحن سلمنا بأن الشاعر يجعل الشمس دوماً فوق القمر، وهو أمر غير مطرد كما رأينا، لم يعد أبو الطيب أن يكون متبعاً طريقاً شعرياً معروفاً منذ الجاهلية، فقد فضل النابغة الشمس لا على القمر وحده، بل على الكواكب جميعاً، حين قال:

فانـك شمس والـمـلوك كواكـب اذا طلعـت لم يبـد منهن كوكب[1]

وأما القول بأن أبا الطيب قد وجد في حضرة كافور، قرمطياً يخفي قرمطيته وهو ابن الفرات، فانه ان ثبت أن ابن الفرات كان قرمطياً، صار ذلك حجة لا لماسينون بل عليه، فقد ناصب ابن الفرات أبا الطيب عداءً عظيماً، وقد ظل العداء بين الرجلين قائماً ما بقي الشاعر بمصر، ذلك بأن الوزير كان يطمع في مدح الشاعر الذي ترفع عنه، وعن كبراء مجلس كافور، غير المجنون فاتك أبي شجاع، الذي أحبه ومدحه بقصيدته·

لا خيل عـندك تهـديهـا ولا مال فليسعد النطق ان لم تسعد الحال[2]

ثم عـنـدمـا مات ظل وفياً له فرثـاه في مصر، ثم رثاه بعد رحيله عن مصر. أما استعمال المتنبي كلمة «الفتى»، والقول بأن في ذلك دلالة قرمطية، فدعوى بغير بينة. ولعل تتبع اللفظ في شعر أبي الطيب كفيل بأن يوضح القضية.

وحسبنا أن نشير الى أن هذا اللفظ منتشر انتشاراً واسعاً في شعر أبي الطيب، في جميع مراحل حياته الشعرية، ومن المؤكد أن استعمال الشاعر هذا اللفظ، كان أحياناً يناقض في وضوح كاشف ما ادعاه المستشرق الفرنسي. فهو يقول مثلاً في سيف الدولة:

فظل يخـضـب منـهـا الـلحى فتـى لا يعـيد على الـنـاصـل

وهذا البيت من قصيدة مطلعها:

الام طمـاعـية الـعـاذل ولا رأي في الـحـب للعـاقـل[3]

وقد قالها يمدح سيف الدولة، ويذكر استنقاذه أبا وائل تغلب بن داوود من أسر

---

(١) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق د. شكري فيصل، دار الفكر - بيروت - ١٩٦٨ - ص ٧٨.
(٢) البرقوقي: ٣/٣٩٤.
(٣) البرقوقي: ٣/١٥٢.

القرمطي الذي نجم في بني كلاب وقد سماه بلاشير: «ابن هرة الرماد»[1].

والقصيدة شديدة الدلالة، كما سنرى فيما بعد، على عداوة أبي الطيب للقرامطة حتى أن أشد الناس إيغالاً في قرمطية المتنبي لم يجد غير أن يعترف بأن الشاعر قد ارتد عن مذهبه، كما ألمعنا من قبل. وقد تسربت دعوى القرمطية من الاستشراق الى النقد العربي الحديث الذي انقسم من هذه القضية فريقين:

فريق يسير في ركاب الاستشراق ويرى أبا الطيب متوغلاً في المبادىء القرمطية، بل إماماً قرمطياً.

وفريق يرى أنها تهمة ألصقت بالشاعر زوراً وبهتانا.

فمن الذين قالوا بقرمطية المتنبي: طه حسين[2] وأحمد أمين[3] ومصطفى الشكعة[4] ونفى القرمطية من العرب: عبد الوهاب عزام[5] ومارون عبود[6] ومحمود محمد شاكر[7] ومحمد عبد الرحمن شعيب[8] وشوقي ضيف[9]. ولم يكتف محمد

---

(١) Un poéte arabe, 150
ويتفق معظم الدارسين - بل جميعهم - من قال بقرمطية أبي الطيب ومن لم يقل، ان هذا الثائر كان قرمطياً.

(٢) مع المتنبي.

(٣) المهدي والمهدوية: ص ٥٤٩ «عن كتاب محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه ص ٣٣١».

(٤) أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: عالم الكتب «١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ» ص. ٣٥ وما بعدها والدكتور الشكعة أيضاً يجعل أبا الطيب ينقلب على القرامطة في آخر حياته.

(٥) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٢٤٢ وما بعدها. حيث يقول: «وأقل ما في الأمر أنه دعوى يعوزها الدليل».

(٦) الرؤوس: فصل «رأس ضخم».

(٧) المتنبي: ١٤٦/١ وفي مواطن أخرى من الكتاب. وفيها يقول عن طه حسين انه (اهتبل من بلاشير فكرة «القرامطة» اهتبال الصائد، وجعل يردد لفظ «القرامطة» و «قرمطية المتنبي» ترديداً غليظاً الخ...).

(٨) المتنبي بين ناقديه: ٣٣٢ حيث يقول: «انا لا نجد من الأدلة القاطعة ما يسند هذا الاتجاه».

(٩) الفن ومذاهبه في الشعر العربي. والحق أن شوقياً كان يقول بقرمطية المتنبي ثم تراجع عن هذا القول بعدما تبين له وجه الحق. قارن بين طبعتي كتابه: السادسة والعاشرة «منقحة»، ولا سيما ما يقوله عن قرمطية المتنبي وآثارها في شعره. ٣١٢ - ٣١٣ من الطبعتين، حين يضيف الى الطبعة الأخيرة «فالمتنبي لم يكن يوماً قرمطياً ولا متأثراً بالقرمطية».

محمد حسين بنفي القرمطية عن المتنبي بل ذهب الى أنه كان عدواً لدوداً للباطنية.[1]

والحق أن ما قدمه القائلون بقرمطية المتنبي من حجج على دعواهم لا يثبت أمام شعر المتنبي، ولا أمام سيرته، ولا أمام التاريخ. وأكبر ما يقدمونه في ذلك أبيات يتيمة أقواها دلالة ما سبق أن استند اليه الاستشراق. على الرغم من أن هذه الأبيات ليست صريحة الدلالة.

لقد ظهر القرامطة[2] في منتصف القرن الثالث، وما كان القرن الرابع حتى كان لهم من الأثر والسلطان على واقع الناس ما لم يمكن أن يظل معه الانسان محايداً... كان لا بد أن يكون المرء معهم أو عليهم... فأين كان يقف أبو الطيب؟ يقول عبد الله الطيب: «وكان أبو الطيب عارماً، في مزاجه قرمطية»[3] وهذا المزاج القرمطي هو الذي حير القدماء وأضل المحدثين: لمس القدماء ما في شعره من عنفوان وتوثب وشغف بالخروج، فوسموه بالجنون، ورموه بالحمق[4] لقد كان أبو الطيب، كما قيل عنه، من نفسه الكبيرة في جيش، فعاش مؤرقاً معذباً يحاصره الأعداء، حتى قال:[5]

---

(١) المتنبي والقرامطة. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٢) للتوسع في معرفة مذهب القرامطة والأحداث التي كانوا وراءها تراجع الكتب التالية:

- صلة تاريخ الطبري - دار الفكر - ١٩٧٩ - م٦ - ج١٢ - ص ٧٠ وما بعدها.
- تاريخ ابن الأثير - دار صادر - بيروت - ١٣٩٩/ ١٩٧٩. حوادث ٣١٧ خاصة.
- فضائح الباطنية: الامام الغزالي. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي - الكويت - د. ت.
- الملل والنحل: الشهرستاني. حققه محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- تاريخ أخبار القرامطة: ثابت بن سنان وابن العديم - سهيل زكار - بيروت ١٩٧١.
- افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد. تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة - بيروت ط١ - ١٩٧٠.
- الفهرست: ابن النديم. دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨/١٩٧٨.
- قرامطة العراق في القرنين ٣ و٤ الهجريين - محمد عبد الفتاح عليان. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧٠.

(٣) مع أبي الطيب: ٩٨.

(٤) راجع ما يقول صاحب التبيان: «٩٥/٤» في قول المتنبي:

أقرارا ألذ فوق شرار ... ومراما أبغي وظلمي يرام

دون أن يشرق الحجاز ونجد والعراقان بالقنا والشام

(٥) البرقوقي: ٢/٢٤٧ - ٢٤٨.

عَدُوّي كلُّ شيء فيكَ حتـى ... لخِـلْتُ الأُكْـمَ مُوغَـرَةَ الصُّـدُور
فلو أنـي حُسِـدْتُ على نَفِـيسٍ ... لَجُـدْتُ بهِ لِذِي الجَـدِّ العَثُـور
ولَـكِـنِّـي حُسِـدْتُ عَلَى حَيَاتِي ... وَمَـا خَيْرُ الـحَـيَاةِ بِلَا سُرُور

«حسدت على حياتي» يقول أبو الطيب. وما ذلك المزاج القرمطي غير حب الخروج الذي ملأ عليه نفسه، وقد وجهه ضدأعدائه، ومن أعدائه القرامطة. لم يكن أبو الطيب لسان نفسه، بل كان ضمير أمة، وقد كان يرى ويحس ما يتهدد كيان الحضارة العربية الإسـلامية، فوقف يتصـدى لذلـك الانهيار الحضاري، مجرداً لسانه غالباً، وسيفه أحياناً، وقد كان ما يتهدد الحضارة ثلاثة أمور:

١ ـ ضعف الحكم المركزي: فقد ضعف الخليفة الشرعي، وتسلط عليه أقوام من أجناس غير عربية، وقد كان أبو الطيب ساخطاً، لا على الخليفة بل على ضعف الخلافة، هذا الضعف الذي جعل كل زعيم «أحق بضرب الرأس من وثن»[1] يطمع فيها، ويستضعف أهل الفضل، ولذلك سمى الشاعر بني العباس دولة الخدم في قوله:[2]

بكـل منـصـلـت ما زال منـتـظري ... حتى أدلـت له من دولـة الخـدم

أما الخلافة نفسها فقد كان يدافع عنها وينافح، ويراها رمزاً لوحدة الأمة، وسبباً من أسباب دعم الكيان الحضاري، على ضعفها، وما أشبه موقف أبي الطيب ذاك في القرن الرابع، من الخلافة العباسية، بموقف بعض رجال الاصلاح، من دعاة الجامعة الإسلامية، من الخلافة العثمانية في القرن الماضي، فقد كانوا يرون الخلافة على ضعفها رمزاً يمكن أن يوحد الأمة الإسلامية، فتبقى عزيزة الجانب تنكسر على صخرة وحدتها أطماع الطامعين.

٢ ـ الخطر الخارجي: ويتمثل في غزوات الروم خاصة. فقد كان الروم يرصدون ما يجـري في قلب الخـلافة، ويعملون على اضعافها وزعزعة استقرارها بالنيل من أطرافها، وكان للحمدانيين أثر محمود في كسر شوكة البزنطيين، ودحر أطماعهم، ولو الى حين، وقد وجد أبو الطيب في شخص سيف الدولة، علي بن حمدان، الأمير العربي المسلم الذي يجسد آمال الأمة، ويقف معه ضد الانهيار الحضاري فأحبه وأخلص له، وقال فيه قلائده التي غارت وأنجدت في البلاد.

(١) البرقوقي: ٤/٣٤٢. (٢) البرقوقي: ٤/١٥٩.

وفي الفترة التي قضاها الشاعر مصاحباً سيف الدولة، استطاع نشر رسالته وتحقيق بعض ما يريد، وأن يجاهد بلسانه ويده، حتى أنه لم يكن يثبت في الميدان، في بعض الغزوات، غير اثنين: الأمير والشاعر. وقد ظل أبو الطيب يمن على الخلافة بسيف الدولة:

ان الخليفة لم يسَمِّك سيفها   حتى ابتلاك فكنتَ عَيْنَ الصارم[1]

وهو يريد أن يقطع الطريق على الكائدين:

فيا عجباً من دائل أنت سيفه   أما يتوقى شفرتي ما تقلدا

ومن يجعل الضرغام بازاً لصيده   تصيده الضرغام فيما تصيدا[2]

قال صاحب التبيان: «المعنى: يتعجب من عظيم همة الدولة أن تقلدته، والدولة في الحقيقة الخليفة، وفي هذا تفضيل له على الخليفة بالقوة، وضرب لهذا مثلاً».

٣ ـ الخطر الداخلي: ويتمثل في الثورات الداخلية التي كانت تنشب هنا وهناك. وكانت الباطنية أشدها خطراً وأبعدها غوراً. لأنها كانت حركة سرية دقيقة التنظيم، استطاعت بأساليبها الخاصة، أن تبعث الرعب في النفوس، وأن تنتزع من أرض الخلافة بعض أجزائها، وأن تقيم لنفسها، دولاً خاصة بها كالقرامطة في البحرين والفاطميين في مصر وافريقية.

كان أبو الطيب، وهو عند سيف الدولة، يقول:

وسوى الروم خلف ظهرك روم   فعلى أي جانبيك تميل[3]

فهو يتحدث عن «هؤلاء» حديث خبير. وكانت لسيف الدولة مع القرامطة، كما كانت لآبائه من قبل، حروب متصلة، فاستحكمت بينهم العداوة، وأبو الطيب الذي ولد في الكوفة وعاش فيها ردحاً من الزمان، رأى بعينيه ما كان يلحق أهل الكوفة من ضيم وخسف وقتل وتشريد على يد القرامطة خاصة، فتولد لديه رد فعل عنيف تجسد في دفع «الدم بالدم». ومن هنا منشأ ذلك «المزاج القرمطي» الذي صار كأنه طبع له.

هذه العناصر الثلاثة مجتمعة استطاعت أن تكون في نفس أبي الطيب موقفاً فكرياً

---

(١) البرقوقي: ٤/٦٨.

(٢) البرقوقي: ٢/١٠ ويروى: يصيره «التبيان: ١/٢٨٧».

(٣) البرقوقي: ٣/٢٧٧.

وسياسياً من الكون والحياة والناس. أبرز صورة ما سميناه «التصدي للانهيار الحضاري».

ان طبيعة المنهج تفرض علينا عدم اصدار القول الفصل في هذه القضية قبل فحص شعر المتنبي. ولو كان الهدف من النص الشعري قيمته الجمالية فحسب لجاز أن تكون لكل قراءته الخاصة، اذ «أن معنى النص الشعري لا يكمن أبداً خارجه».(١) وبما أن المنهج الذي ارتضيناه لا يرى في الجانب الجمالي من النص الشعري غير وسيلة من وسائل امتلاك الحقيقة، صارت الاستعانة بالتاريخ هنا أمراً ضرورياً.

ويمكن تقسيم المراحل الكبرى في حياة أبي الطيب أربعة أقسام:

١ ـ المرحلة العراقية الأولى.
٢ ـ المرحلة الشامية.
٣ ـ المرحلة المصرية.
٤ ـ المرحلة العراقية الثانية «العراق وفارس».

وسأقف عند نص واحد من كل مرحلة من المراحل الأربع، مركزاً البحث على علاقة الشاعر بالباطنية = القرامطة.

المرحلة الأولى:

ولد أبو الطيب بالكوفة وعاش بها صباه وصدر شبابه، وقد غادر الكوفة في هذه الفترة بضع سنين ثم رجع اليها. وكانت الكوفة، كما رأينا موطناً للعلويين من جهة، والشيعة وغلاتهم من جهة أخرى، وكانت قد تعرضت مراراً لغارات الغلاة، تلك الغارات التي كان يتصدى لها أهل الكوفة وأشرافهم.

وكان محمد بن عبيد الله العلوي المعروف بالمشطَّب قد واقع قوماً من العرب بظاهر الكوفة، وهو شاب دون العشرين، فقتل منهم جماعة، وجرح في وجهه، فمدحه أبو الطيب بداليته التي مطلعها:

أهـلاً بدَارٍ سَبَـاكَ أَغْـيَدُهَـا   أَبْـعَـدُ مَا بَانَ عَنْـكَ خُرَّدُهَـا(٢)

ويذهب بلاشير،(٣) دون حجة، الى أن الشيء المؤكد هو أن أبا الطيب في بغداد

(١) J. L. Joubert: La poésie, 102

(٢) البرقوقي: ٢/١٧.

(٣) Un poéte arabe, 36

تابع مهنة الشاعر المداح، ومما لا ريب فيه أنه بعد وصوله بقليل الى هذه المدينة، نجده في خدمة علوي من الكوفة، هو محمد بن عبيد الله، نبيل وغني، ومن المحتمل أن يكون قد عرفه من قبل وهذه الدالية هي التي يجعلها بلاشير في بغداد ويجعلها دليلاً. على أن الشاعر قد تابع مهنة الشاعر المداح. ان ما يراه بلاشير مؤكداً، ليس مؤكداً، فالشاعر لم يخرج الى بغداد لمدح العلوي وانما خرج الى ظاهر الكوفة.

فمن هؤلاء الأعراب الذين حاربهم المشطب العلوي حتى استحق مدحية الشاعر؟ ليس لنا أن نجزم بشيء، وان كان غير مستغرب ولا مستبعد أن يكونوا من القرامطة، وذلك اعتماداً على ما في كتب التاريخ من أن هذه الفترة قد شهدت غارات متتالية للقرامطة على الكوفة وضواحيها.[1] وقد اختلف في تاريخ القصيدة، ورجح شاكر أن ذلك كان سنة ٣١٨هـ. فاذا نحن أخذنا بهذا التاريخ، جاز أن يكون محمد بن عبيد الله من أولئك الهاشميين وأشراف الكوفة الذين قاتلوا الأعراب الكلابيين بظهر الكوفة عام ٣١٨هـ[2]، وقد كانت القرمطية ناجمة في بني كلاب.

تستوقفنا في القصيدة جملة ملاحظات:

فالمتنبي يمدح العلوي بنسبه:

خير قريش أباً وأمجدها   أكثرها نائلاً وأجودها

[illegible] لا يمدح أحداً بالعلوية الا اذا اطمأن الى صدق النسب، ولذلك [illegible] المشطب غير رجل واحد، وهو أبو القاسم طاهر بن الحسين، [illegible][3]

[illegible] مثل طاهر   فما هو الا حجة للنواصب

[illegible] الأدعياء الذين قال فيهم من نفس القصيدة:

[illegible] ياء وأنهم   أعدُّوا ليَ السُّودَانَ في كَفْرِ عَاقِبِ

[illegible] سْمْ لَحذرْتُهُم   فهل فِيَّ وَحْدِي قولُهُمْ غَيْرُ كَاذِبِ

[illegible] سيبِ كَأَصْلِهِ   فَمَاذَا الـذي يُغْني كِرَامُ المَنَاصِبِ

[illegible] قصيدة أخرى:

---

[1] [illegible] ٣١٦ - ٣١٨ - ٣١٩.

[2] [illegible].

وفــارقتُ شر الأرض أهــلاً وتـربـة   بهــا عَلَويٌّ جَدُّهُ غَيْرُ هَاشِــمِ[1]

قال ابن جني: هي طبـرية، وفيهـا أعداء أبي الطيب الذين قال فيهم: أتاني وعيد الأدعياء... البيت.[2]

ثم يقول أبو الطيب في الدالية السالفة الذكر:

يا ليت بي ضربــةً أُتِــيحَ لَهَــا   كَمَــا أُتِــيحَــتْ لَهُ مُحَــمَّــدُهــا
أَثَّــرَ فِيهَــا وَفِــي الــحَــدِيدِ وَمَــا   أَثَّــرَ فِي وَجْــهِــهِ مُهَــنَّــدُهَــا
فاغْــتَــبَــطَتْ إذْ رَأَتَ تَزَيُّنَــهَــا   بِمِــثْــلِهِ وَالــجِــرَاحُ تَحْسُــدُهَــا
وأَيْقَــنَ الــنَّــاسُ أن زَارِعَــهَــا   بالــمَكْــرِ فِي قَلْبِــهِ سَيَحْصِــدُهَــا

لم يستوقف الشراحَ، من هذه الأبيات، غيرُ غرابة الصورة التي جاء بها الشاعر، فجعل الضربة، وهي عرض لا يصح فيه التأثير، تتأثر بالممدوح فيزيدها حسنا، وان كان يريد أن يقول: انها كسته حسنا. واقترب الواحدي من غرض الشاعر حين أعرض عن الزخرفة الظاهرة، وقال: «يجوز أن يكون الممدوح أتاح وجهه للضربة حيث أقبل للحروب، وثبت حتى جرح، فتمنى أبـو الـطيب رتبتـه في الشجاعة... وأضاف «محمداً» الى الضربة اشارة الى أنها كسته الحمد، فأكثرت، حتى صار هو محمداً بها»[3] ولكن الشاعر لا يقف عند الشجاعة، بل هو يسعىٰ الى أن يحقق ما حققه هذا العلوي الشريف من رد الغزاة عن الكوفة، وليس حسد الجراح لهذه الضربة، الا لأنها كانت في هدف عظيم... هدف يكاد يقال عنه: «جل أن يسمى».

المرحلة الثانية:

وفيها أنشد الشاعر بحضرة سيف الدولة قصيدة لا تدع مجالاً للشك في عداوة الشاعر للحركات الباطنية.

ففي شعبان من سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة، قال أبو الطيب لاميته التي يمدح بها سيف الـدولـة، ويذكر استنقاذه أبا وائل من أسر القرمطي،[4] كما أشرنا آنفاً، وهي

(١) البرقوقي: ٤/٢٤٣.   (٢) التبيان: ٤/٢٤٣.

(٣) البرقوقي: ٢/٣١. الواحدي: ص. ١٢.

(٤) يذكر أبو فراس الحادثة في بيتين له وهما:

وأنــقَــذَ مِنْ مَسِّ الــحَــدِيدِ وثِــقْــلِهِ   أَبَــا وَائِــلٍ والــدهــرُ أَجْــدَعُ صَاغِــرُ
وآبَ ورأسُ «الــقَــرْمَــطِي» أَمَــامَــهَ   لَهُ جَسَــدٌ مِنْ أَكْــعُــبِ الــرُّمْــحِ ضَامِــرُ

قال صاحب اليتيمة: وهذا من أحسن ما قيل في الرأس المصلوب على الرمح. ١/٢٥.

القصيدة التي لم يجد أنصار «القرمطية» الا أن يعترفوا بعداوة أبي الطيب للقرامطة في هذه القصيدة.[1]

ومما يقوله أبو الطيب في القصيدة ساخراً من امام القرامطة:[2]

وجَـيْشَ إمَـامٍ على نَاقَـةٍ صَحِيحِ الإمَـامَـةِ فِي البَـاطِـلِ
فأقـبـلْنَ يَنْـحَـزْنَ قُدَّامَـهُ نَوَافِـرَ كَالـنَّـحْـلِ والعَـاسِـلِ
(...) وإنـي لأَعْـجَـبُ مِنْ آمِـلٍ قتـالاً بكُـم علىٰ بَازِلِ
أقـالَ لَهُ اللهُ لا تَلْقَـهُـمْ بِمَـاضٍ عَلَى فَرَسٍ حَائِـلِ

ويجد الشاعر الفرصة مناسبة لذكر الخلافة وعلاقتها بسيف الدولة، فيقول:

أمـا للخـلافـة من مُشْـفِـقٍ عَلَى سَيْفِ دَوْلَـتِـهَـا النَّـاصِـلِ
يَقُـدُّ عِدَاهَـا بِلَا ضَارِبٍ وَيَسْـري إلَـيْهِـمْ بلاَ حَامِـلِ

فعدو الخلافة وعدو سيف الدولة واحد، وهذا يقوي ما سبقت الاشارة اليه، من أن أبا الطيب كان ما يزال يرى في الخلافة، على ضعفها، الاطار الشرعي الذي ينبغي درء المفسدين عنه.

المرحلة الثالثة:

رأينا كيف أن بعض المستشرقين ذهب الى أن أبا الطيب نزل مصر، وبها بعض الأعيان ممن كان يضمر القرمطية، كابن الفرات، وقلنا: ان ذلك ان صحّ انما يؤكد عداوة أبي الطيب للقرامطة، فقد كانت العلاقة بينه وبين ابن الفرات علاقة عداء متواصل.

ومهما يكن، فنحن واجدون لأبي الطيب في هذه المرحلة قصيدة واضحة الدلالة على موقف أبي الطيب من القرامطة.

ففي سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة خرج شبيب العقيلي القرمطي على الأستاذ كافور، فقتل بدمشق، قال صاحب التبيان:[3]

«وشبيب هذا هو ابن جرير العقيلي من قوم كانوا من القرامطة، وكانوا مع سيف الدولة، وولي شبيب معرة النعمان دهراً طويلاً، واجتمع اليه جماعة من العرب، فوق

(١) Un poéte arabe,: 150
(٢) البرقوقي: ٣/١٥٧، ١٦٠.
(٣) التبيان في شرح الديوان: ٤/٢٤٣. وانظر بلاشير: ٢٠٩.

عشرة آلاف وأراد أن يخرج على كافور، وقصد دمشق فحاصرها فيقال: ان امرأة ألقت عليه رحى فصرعته، فانهزم من كان معه لما مات، ويقال انه حدث به صرع من شرب الخمر، فحدث به تلك الساعة فصرع، فتركه أصحابه ومضوا، فأخذه أهل دمشق فقتلوه».

فشبيب اذن كان قرمطياً. ولكننا لا ندري ماذا يريد صاحب التبيان بقوله انه وقومه كانوا مع سيف الدولة، فقد عرفنا أن عداوة آل حمدان للقرامطة مشهورة، الا أن يكون مستأمناً.

وقد سجل لنا أبو الطيب مصرع شبيب في نونيته، ولكنه كدأبه يتخذ التاريخ سلماً لاعلان موقفه والدعوة الى مبادئه.

وقد عرف في هذه القصيدة كيف يسخر من شبيب وقرمطيته، ولكنه في الوقت ذاته يضمن بعض أبياته تعريضاً بالأستاذ، لم يغب عن كافور، وذلك أن أبا الطيب قال:

وقد قتل الأقران حتى قتلته ... بأضعف قرن في أذل مكان

قال ابن جني لما أنشد أبو الطيب هذا البيت بحضرة كافور قال كافور: لا والله الا بأشد قرن في أعز مكان.[1]

[illegible] [2] أننا اذا حذفنا من القصيدة تلك الأبيات التي أرغم الشاعر [illegible] فانه لا يبقى غير أن الشاعر يتغنى بالثائر الشامي.

[illegible] نفسه بين [illegible]: شبيب وكافور الا أن جرح كافور [illegible] [illegible] الشامي [illegible] بانتصاراته [illegible] بالسعود [illegible]

[illegible]

ضبة بن يزيد العيني[1]، وقد أحست الارستقراطية في الكوفة، ضرورة كسر شوكة هذا الثائر، وقد تصدى أبو الطيب وصحابته لضبة الذي ولى هارباً. ثم قامت خصومة كلامية بين الفريقين، وهكذا دخل أبو الطيب في هذه الخصومة، ونظم هجاءه المر في ضبة. وقبل انصرام سنة ٣٥٣هـ، تعرضت ضواحي الكوفة لغارة القرمطي، فخرج أبو الطيب مع عبيده، ممتطياً جواده الى ضاحية قطوان حين دارت معركة انهزم فيها القرامطة مولين الأدبار، وقد عاود المهاجمون الكرة، فخرج أبو الطيب مرة أخرى مشاركاً في صد المغيرين الذين انسحبوا نهائياً الى قلب الصحراء. وكانت تهديدات القرامطة قد تركت في العراق ذكريات مرة لا يمكن أن تظل معها سلطة بغداد في غفلة عنها، وهكذا سارع السلطان البويهي، معز الدولة، الى ارسال القائد: دلّير بن لشكروّز الذي وصل الكوفة بعد انصراف القرامطة عنها.[2]

وقد تقدم أبو الطيب بين يدي دلير بمدحية أثنى فيها عليه ثناءً كبيراً، وسخر فيها من بني كلاب، الذين كانوا يمثلون معظم القرامطة المغيرين، فكان مما قال:[3]

أرادت كلابٌ أن تفوز بدَوْلَةٍ	لمن تركَتْ رَعْيَ الشُّوَيْهَاتِ والإِبْلِ
أبَى رَبُّهَا أن يَتْرُكَ الوَحْشَ وَحْدَهَا	وأن يُؤْمِنَ الضَّبُّ الخَبيثَ من الأَكْلِ
وقادَ لَهَا دِلّيرُ كُلَّ طِمِرَّةٍ	تُنيفُ بِخَدَّيْهَا سَحَوقٌ من النخلِ
وكلَّ جَوَادٍ تَلْطِمُ الأرضَ كفُّهُ	بأغْنَى عَنِ النَّعْلِ الحَديدِ مِنَ النَّعْلِ
فولَّتْ تُريغُ الغَيْثَ والغَيْثَ خَلَّفَتْ	وَتَطْلُبُ مَا قَدْ كَانَ فِي اليَدِ بالرِّجْلِ
تُحَاذِرُ هَزْلَ المَالِ وهْيَ ذَليلَةٌ	وأشهد أن الذل شر من الهزل
وأهدَتْ إلَيْنَا غيرَ قَاصِدَةٍ به	كَريمَ السَّجَايا يسبق القول بالفعل

وفي القصيدة توحيد لله تعالى، واضفاء صفات على الممدوح، وهي مما يناقض ما عرف عن القرامطة، كقوله:

عفيفٌ تروق الشمسَ صورةُ وجهه	ولو نَزَلَتْ شَوْقاً لحَادَ إلى الظِّلِ

---

(١) Ibid: 231

(٢) Ibid 231-232 . البرقوقي. ٤/٣ - التبيان: ٣/٢٨٩. اليازجي: ٥٥٩. ويلاحظ أن الرواية عند بلاشير أكثر تفصيلاً. وانظر أيضاً: - شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ١٠٣ - محمد حسين: المتنبي والقرامطة: ٩٤.

(٣) البرقوقي: ٤/١١ - ١٢.

شجـاعٌ كأن الـحـربَ عاشقـةٌ له   اذا زارَهـا فَدَّتْـه بالخَيْل والـرَّجْـلِ
وَريَّانُ لا تَصْـدَى إلى الخَمْـر نَفْسُـهُ   وعـطشـانُ لا تَرْوَى يَدَاهُ مِنَ البـذْلِ
فَتَـمْـلِيك دِلّـير وتَـعْـظِيمُ قَدْرِه   شهـيدٌ بوَحْـدَانِـيَّةِ الـلَّهِ والـعَـدْلِ

فتلك العفة التي يتحدث عنها، وذلك العزوف عن الخمر، ليس مما يتناسب مع المبادىء القرمطية التي يسجلها أحد زعمائهم في شعره، وهو علي بن الفضل القرمطي الذي يقول:

الخمر:

١ ـ ومـا الخمـر الا كمـاء السحاب   حلالاً فقـدّسـت من مذهـب

العفة:

٢ ـ فكيف تحـل لهـذا الغـريب   وصـرت محـرّمـة للأب
ألـيس الـغـراس لمـن ربَّـه   وسَـقَّـاهُ في الـزمـن الـمـجـدب

وهذه الأبيات من قصيدة «تبدأ بمخاطبة امرأة مجهولة ودعوتها الى الغناء والطرب احتفالاً برحيل نبي بني هاشم وقدوم نبي القرامطة، صاحب الشرائع الجديدة التي ألغت الصلاة والصوم والحج، وسنت سنناً جديدة للزواج بين الأقارب وحللت الخمر»[1] وأين هذا مما يخلده أبو الطيب في شعره من مبادىء؟

خاتمة المطاف:

يبدو لنا أن الذين يجعلون وراء مقتل أبي الطيب قصيدة سخيفة قالها الشاعر في هجاء نكرة اسمه ضبة، يعملون على طمس الحقيقة، على غير ارادة منهم، فما كان لهذه الشعلة المتقدة التي كانت تهز العالم هزا، أن تطفئها ضربة سيف يرسلها روح موتور، في قضية تافهة.

ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يلتمس لمقتل أبي الطيب تعليلاً يتجاوز الروايات التقليدية التي تظل، على ما بينها من خلاف، عاجزة عن تفسير ذلك الحدث الكبير الذي وضع حداً لحياة أكبر شاعر عرفته العربية.

واننا نرى أن أبا الطيب الذي عادى القرامطة منذ صباه، وظل على موقفه ذاك طوال

---

(١) رأس يجحد العنق «الصورة الفنية في الشعر القرمطي» محمد محي الدين اللاذقي. كلمات: العدد المزدوج «الخامس والسادس» ـ ١٩٨٥ ـ البحرين.

حياته، قد ركب مركباً صعباً بمعاداة تلك الجماعة المنظمة الخطيرة التي ظلت تترصده الى أن ظفرت به، عند دير العاقول. ان الروايات المختلفة التي تتنبأ بمقتل أبي الطيب، قبيل وقوع الحادث، كأنها توحي جميعاً بأن هناك مؤامرة مدبرة باحكام، أريد لها أن تعلوها بعض التفسيرات الخرافية كقول عضد الدولة وقد سمع بيت أبي الطيب:

وأيا شئت يا طارقي فكوني أذاة أو نجاة أو هلاكا

قيل أن عضد الدولة قال: تطيرت عليه من تركه النجاة بين الأذاة والهلاك[1]. وقد رأينا كيف هجا أبو الطيب ضبة هجاء مقذعاً.

«ويرى بعض المعاصرين أن المتنبي بذلك تتم خيانته للقرامطة، ولم يكن المتنبي قرمطياً يوماً من الأيام بل ان ذلك تتمة الأدلة على أنه لم يكن قرمطياً».[2]

وقد ثبت أن ضبة هذا كان قرمطياً.[3] وكان بنو أسد قومه حلفاء القرامطة، وقد رأينا من قبل كيف كان القرامطة يعرضون عنهم، في غزوهم الكوفة، كما كان أخواله الكلابيون ممن نجمت فيهم القرمطية، فما الذي يمنع من أن تكون حادثة «القصيدة الملعونة» مفتعلة، تغطية للأهداف الحقيقية التي كانت وراء مقتل المتنبي؟

---

(١) البرقوقي: ١٣٣/٣.

(٢) فصول في الشعر ونقده: ١٠٣.

(٣) راجع بلاشير، وشوقي ضيف، ومحمد محمد حسين، فيما سبق.

الفصل الثالث

صورة سيف الدولة

سيف الدولة والمتنبي: اسمان مقترنان يطلان شامخين من وراء القرون، يدلّان على المجد بالسيف والقلم. ولا يكاد يذكر أحدهما الا ذكر الآخر. تسع سنوات من عمر الزمن جمعت بينهما فوحدت مشاعرهما واهدافهما، فكانت تلك التسع السنوات أزهى فترات الشعر عند المتنبي، وأنصع مراحل الجهاد في حياة سيف الدولة. لم يجد أبو الطيب بعد رحيله عن حلب ركناً شديداً يأوي اليه، وكأن جوار سيف الدولة كان لشعره، ولحياته أيضاً قمة الهرم، فهو من بعد يمضي لملاقاة مصيره، حتى انه يروى عنه أنه قال وهو بفارس بعد مغادرة سيف الدولة: «الشعر على قدر البقاع»[1] وهذه الكلمة - ان صحت - لا تدل على تعلق بنؤي وأحجار، بقد ما تدل على ان أبا الطيب كان قد خلف قلبه هناك عند سيف الدولة، ويقوي هذا الزعم كثرة اشاراته الى سيف الدولة بعد مفارقته، حتى انه زجر قلبه، كما يفعل العاشق الذي لم يعديملك من أمره شيئاً، وقال:

حببتك قلبي قبل حبك من نأى   وقد كان غداراً فكن أنت وافيا[2]

وكذلك لم تسعف الأيام سيف الدولة بعد رحيل شاعره، وتوالت الأحداث لتفتح في وجهه جبهات شتى تؤذن بالنزول من قمة الهرم، وقد ظل وهو على حاله تلك، يحن الى أبي الطيب، ويراسله ما أمكنه ذلك، فيصله الشاعر بقصائد جياد غرر، كلاميته التي مطلعها:

ما لنا كلّنا جو يا رسول   أنا أهوى وقلبك المتبول

(١) قالها بعدما بلغته مقالة عضد الدولة: «ان المتنبي كان جيد شعره في الغرب».

(٢) البرقوقي: ٤١٨/٤.

وقد أنشدها بعدما أنفذ اليه سيف الدولة ابنه من حلب الى الكوفة، ومعه هدية، وكان ذلك بعد خروجه من مصر ومفارقته كافور[1]. وفيها يقول:

انــت طول الــحــياة للروم غاز	فمتى الــوعــد أن يكــون القفـول
وســوى الـروم خلف ظهـرك روم	فعــلى أي جانــبـيك تمــيل
قعــد الـنــاس كلهم عن مســاعيـ	ـك وقــامت بهــا القنــا والنصـول
ما الــذي عنــده تدار الــمــنــايا	كالــذي عنــده تدار الــشــمــول

وكبائيته الشهيرة:

فهـمـت الـكـتــاب أبــرّ الـكـتــب	فــســمــعــا لأمــر أمــير الـعــرب

وكان سيف الدولة أنفذ اليه كتاباً بخطه الى الكوفة يسأله المسيرَ اليه، فأجابه بهذه القصيدة وأنفذها إليه في ميافارقين[2].

فليس عجيباً بعد، ونحن نرى هذا التلاحم القلبي بين الأمير والشاعر، أن نجد أعـلام الاستشراق الذين تناولوا هذه الفترة من تاريخ الإسلام لا يتحدثون عن أحد الـرجلين الا مقروناً الى صاحبه، وهكذا يخصص بلاشير، في دراسته المطولة عن المتنبي، الفصـل السـابع[3] من تلك الدراسة للحديث عن المتنبي والوسط الأدبي لحمداني حلب، وهو فصل يتضاءل فيه الحديث عن الأدب ليطغى التاريخ وليحتل سيف الدولة من ذلك الحديث المكانة الأولى.

وعندما خص كنار M. Canard سيف الدولة بكتاب قيم، كان لأبي الطيب منه حظ وافر.[4]

ولم تخـل المقـالات القصيرة من هذا الربط بين الرجلين.[5] ان هنالك ثلاثة مصادر يمكن ان نستقي منها أخبار سيف الدولة نكون من خلالها صورته، وهي:

١ ـ شعر المتنبي.

٢ ـ أقوال المؤرخين المسلمين.

٣ ـ أقوال مؤرخي الغرب، منذ القرن العاشر (ومنها كتاب نقفور فوكاس نفسه، الخصم اللدود لسيف الدولة) حتى العصر الحاضر.

---

(١) البرقوقي: ٣/٢٥٤.

(٢) نفسه: ١/٢٢٥.

(٣) Un poete arabe: 123-143.

(٤) M. Canard: Sayf al-Daula: Alger 1934.

(٥) « Mutanabbi et les raisons de sa gloire: P: 7 »

وليس من غرضنا الوقوف على المصدرين الأولين الاّ بالقدر الذي يساعدنا على جلاء وفهم صورة سيف الدولة، كما تبدو عند الغربيين.

وأول ما يلاحظه الدارس أن الاستشراق يقدم لنا عن سيف الدولة صورتين متناقضتين، احداهما مشرقة. ويمكن أن نمثل لها بدراسة Schlumberger[1] عن (نقفور فوكاس: Nicephore Phocas) والثانية كابية ويمثلها بلاشير خير تمثيل.

ولكي نقرأ صورة سيف الدولة الاستشراقية قراءة سليمة، ينبغي استكناه طبيعة الصراع الذي كان قائماً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، بين العالم الإسلامي وبيزنطة. والدارس المتأمل يتبين أنه لم يكن تصارعا على شبر من الأرض، ولكن كان صراعاً حضارياً تضافرت كثير من الأسباب على جعله كذلك، تدلنا على ذلك كتابات الشرقيين والغربيين على السواء.

وعلى الرغم من أن كثيراً من تلك الأقلام كانت مهتمة بسوق أخبار الغزوات والحروب، دون الوقوف المتأني عندما وراء ذلك من أسباب عميقة، يستطيع الباحث عن طريق المقارنة والتمحيص والاستقراء ان يصل الى أن الصراع كان في جوهره حضارياً.

لقد كان سيف الدولة - كما يقول Schlumberger - يقضي حياته على صهوة جواده،[2] ولذلك فان متابعته في غزواته وحروبه جميعاً مما يعز في هذا الموضوع، وحسبنا ان نقف منها على بعض الجوانب التي تجلو لنا ما نهدف اليه من هذا الفصل.

لاحظ بعض الغربيين[3] ان معظم الدارسين الذين عالجوا أمر الحروب الصليبية عالجوا المسألة من وجهة نظر جد - «غربية» un point de vue tres occidental في محاولة لجعل الامبراطورية البزنطية كبش الفداء الذي عليه ان يحتمل اوزار الصليبيين.

ان وجهة النظر هذه، التي هي جد «غربية» تزداد استفحالاً كلما تعلق الأمر بالمواجهة بين الحضارتين: الإسلامية والغربية.

لقد نظر بعضهم الى هذه المواجهة في القرن الرابع على انها تمثل جذور

---

(١) G. Schlumberger: un empereur Byzantin au X siécle, Nicephore Phocas

(٢) Ibid: 122

(٣) هومان شالندون، في مقدمة كتاب: Ferdinand Chalandon, Histoire de la prámiere croisade, jusqua l éléction de Godefroi de Bouillon. Paris-1925, P 1.

الحروب الصليبية، وفي هذا كثير من الحق، ذلك بأن الامبراطورية البيزنطية في مواجهتها الإسلام شهدت كثيراً من التحولات العميقة التي مست كيانها في العمق، وكان للتحدي الإسلامي دور كبير في ذلك. ان النفس الإسلامي واضح في شعر أبي تمام «القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي» وفي شعر أبي الطيب «الرابع الهجري / العاشر الميلادي».

وبيت أبي الطيب

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم[1]

شديد الدلالة على ما نحن فيه.

ولم تكن حروب البيزنطيين، في بداية أمرها تتحكم فيها غير النظرة التقليدية المرتبطة بالتوسع المكاني المحدود الأثر، غير أن هذه النظرة بفعل الاحتكاك الحربي المستمر، وما تولد عنه أحياناً من اتصال حضاري بدأت في التحول، وبدأ الروم يشعرون بضرورة مواجهة «الفكرة الإسلامية» بفكرة اخرى، تجسدت في نهاية الأمر في «الفكرة المسيحية». ومنذ القرن التاسع الميلادي، فكر « ليون السادس Léon VI » (٨٦٦/٩١٢) امبراطور بيزنطة في ايجاد «أمة مسيحية» أو «دار المسيحية» مقابل «دار الإسلام». ورغم انه كان منصرفاً الى الشعراء، وكان هو نفسه شاعراً خلف وراءه أشعاراً دينية، الا أنه انشغل بفكرة المسيحية التي ينبغي أن تسود بيزنطة وكان أول من سمى الجنود «رفاق المعارك» وتحولت «أخوة العرق» عنده الى «أخوة الايمان»، وأضيفت في الحروب فكرة «حماية المسيحيين» الى فكرة «الموت من أجل القديسين والأباطرة». وسنرى كيف ستتقدم هذه الفكرة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على يد نقفور فوكاس، الخصم اللدود لسيف الدولة، الذي قرر أن يطلق على لفظ الجنود القتلى اسم «الشهداء»،[2] صحيح أن بعض الدارسين يرى اننا لا نستطيع أن نتحدث عن حروب صليبية في ذلك الزمن المبكر، لانها كانت حروباً سياسية أكثر مما كانت حروباً ذات نزعة أخلاقية أو دينية.[3]

---

(١) البرقوقي: ٤/١٩٧.

(٢) لمزيد من التفاصيل يراجع: M. Canard, Byzance et les Musulmans du Proche Orient. London-1973.
ولا سيما الباب الذي عنوانه: الحرب المقدسة (الجهاد) في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي: ص. ص. ٦٠٥ - ٦٢٣.

(٣) Paul Rousset: Les origines et les caractéres de la premiére croisade. Géneve: 1945. P: 30

على الرغم من أنها كانت تشتمل على بعض خصائص الحروب الصليبية، كمسير الرهبان مع الجيوش، ونفخهم في الجنود روح «الحرب المقدسة». «فالصليبية وقتال المسلمين ليسا شيئاً واحداً»[1] انها قد تكون حروباً مقدسة، ولكنها ليست صليبية.[2] ولكن بعضهم يرى أنها كانت «حرباً صليبية بيزنطية»[3]، ولا يكاد يرى فروقاً جوهرية بينها وبين الصليبية المتأخرة. ففي القسطنطينية، كان الشعب يصرخ بعد كل انتصار: تلك ارادة الله. وفي نفس الصرخة التي عرفت في الحرب الصليبية الأولى عام: ١٠٩٥.

ويؤكد هذه النظرة صاحب كتاب «تاريخ الحرب الصليبية الأولى» الذي يرى أنه قبل مجمع كليرمون، Clermont سعت البابوية، في مناسبات مختلفة، الى تنظيم الصراع ضد المسلمين.

ان أول نداء وجه للنصارى يدعوهم الى محاربة الكفار (= المسلمين) كان في القرن التاسع[4] بل لعلنا نجد أصولاً لهذه الدعوة عند بعض حكام بيزنطة، مثل ليون الرابع، المعروف بالخزري: Le Khasar (٧٤٩ - ٧٨٠) امبراطور بيزنطة (٧٧٥ - ٧٨٠) الذي يرى بعضهم أنه (سابقاً نقفور فوكاس) نظر الى الحرب مع المسلمين نظرته الى (حرب مقدسة) واعتبر قتلاها شهداء. وان كان بعض الدارسين ينكر ذلك، ويعتبره أمراً غريباً لأنه يعارض فكرة البيزنطيين الذين انتهوا الى رفض اعتبار الجنود الذين يقتلون في حروب المسلمين شهداء.[5]

ومهما يكن من أمر، وسواء أرضينا بتسمية حروب تلك الفترة، ولا سيما في القرن الرابع للهجرة «حروباً صليبية بيزنطية» أم امتنعنا عن ذلك، فاننا لا نستطيع أن ننكر أنه كان للدين فيها ولشعاراته مكان علي.

لقرون طوال ظل الغرب ينظر الى بيزنطة نظرته الى «بطل النصرانية» ضد الإسلام.[6]

---

(١) Ibid: P: 30 (٢) Ibid,

(٣) Grousset: Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem وفي المجلد الأول من هذا الكتاب فصل عن «الصليبية البيزنطية على عهد نقفور فوكاس» وآخر عن «الصليبية البيزنطية على عهد» يوحنا الشميشق« Jean Tzimisces » ويراجع: P. Rousset السابق الذكر: ٢٨ - ٢٩.

(٤) F. Chan landon. OP. cit. 9 (٥) Ibid, 11

(٦) Ch-Diehl: Les grands problémes de l'Histoire Byzantine Paris: 1943. P: 13.

لقد كانت القسطنطينية، في نظر البيزنطيين، مدينة الرب المحروسة ومن جهة أخرى فان الأمبراطور لم يكن خليفة الله في أرضه فحسب، بل كان قائده الرباني الذي كانت رسالته مقاتلة الكافرين أينما كانوا، ورد الملاحدة والوثنيين الى الدين الحق.. وبهذه الرسالة المزدوجة كان حكام بيزنطة يؤدون دائماً ما عليهم من حقوق، وقد تولت بيزنطة، **لقرون** عديدة قبل الحروب الصليبية، عبء ومتابعة الرسالة التي ستحرك الصليبيين.[١]

وكما كان للإسلام شعراؤه في هذه الملاحم، أشهرهم المتنبي، كان لبيزنطة شعراؤها الذين يشيدون بمآثر الامبراطورية. ومن هؤلاء شاعر من القرن العاشر الميلادي يسمى قسطنطين الرودسي Constantin le rhodien الذي تغنى «بمدينة قسطنطين، البلد الشهير المكرم الذي يهيمن على العالم، ويتألق تألقاً غريباً بعجائب عديدة، بروعة عماراته الشامخة، ومنظر كنائسه الرائعة، ومجازات أروقته الطويلة، وطول أعمدته المنصوبة إلى عنان السماء.[٢]

وفي عام ٩٥٤م (٣٥٢ - ٣٥٣هـ) بعث نقفور فوكاس الى بلاط بغداد ببيان نظم شعراً، اعتبره بعضهم نوعاً من «التحدي الشعري»[٣]. ويبدو أن هذا البيان، الذي كان حربياً ودعوياً في الوقت ذاته، كان اعلاناً للحرب المقدسة. ومما جاء فيه: ثم اني سأتوجه على جناح السرعة نحو مكة، ساحباً جيشاً جراراً كالليالي المظلمة. وسأحتل هذه المدينة... لأنصب عرشاً لخير مخلوق (المسيح)... ثم أتوجه نحو القدس وسأغزو الشرق والغرب، وأنشر دين الصليب على كل مكان)[٤].

وهذه الرؤية التي ترى في حروب تلك الفترة، تمهيداً للحروب الصليبية ان لم تكن هي نفسها حروباً صليبية، وان لم تسم بذلك، تجد ما يقويها عند المؤرخين المسلمين، وفي أشعار شعرائهم. فقد صور لنا المؤرخون المآسي التي كانت تلحق

---

(١) Ibid: 13، وللتفصيل في الموضوع انظر: Alain Ducellier, Le Drame de Byzance Hachette-1976

(٢) Ch. Diehl, OP. cit., 15

(٣) Rousset, OP. cit, 29

ولم أقف في المصادر العربية على هذا (البيان)، ولكني وجدت له ذكراً في كتاب محمود شاكر: (اباطيل وأسمار - ط. المدني - د. ت. ص: ١٤٠ وما بعدها، وكذلك ص: ٤٤٥ وما بعدها) وفيه يرد شاكر على بعض مزاعم لويس عوض. وفي ص: ٤٤٦ من الكتاب، بعض ذلك البيان، مما هو متفق مع النص الذي أوردناه.

(٤) Rousset, OP. cit

بالمسلمين، في أواخر أيام سيف الدولة اثر كل هزيمة تلحق بهم.

فقد ذكَر لنا ابن الأثير (في حوادث سنة ٣٥٤هـ) ما صاحب استيلاء الروم على المصيصة وطرسوس من أهوال. (١)

وقد صور لنا مسكويه ما لحق بأهل عين زربة من أهوال، اثر سقوطها في يد الروم من ذلك أنه (كان في بعض الحصون التي فتحت بأمان حصن أمر أهله بالخروج منه فخرجوا فتعرض بعض الأرمن للنساء اللواتي خرجن منه، فلحق رجالهن غيرة عليهن فجردوا سيوفهم، فاغتاظ الدمستق منهم وأمر بقتل الجميع، وكانوا اربعمائة رجل، وقتل النساء والصبيان، ولم يترك الا جارية حدثة ومن يصلح أن يسترق»(٢)

وقد علق كنار Canard على هذا بأنه يظهر الموقف المتصلب الذي اتخذته ـ على يد نقفور فوكاس ـ منذ ذلك الحين الحرب ضد سيف الدولة. «لقد صارت صليبية حقاً»(٣)

وشبيه بذلك أو أشد ما وقع بعد سقوط حلب، كما نراه مسجلاً عند كل من الذهبي في (تاريخ الإسلام) ومسكوية في (تجارب الأمم)(٤).

ومن ذلك أيضاً ما ورد في (زبدة الحلب) لابن العديم، من أن نقفور فوكاس حين استولى على طرسوس خرب المسجد وأرغم المسلمين على التنصر ثم صعد المنبر وقال لمن حوله: أين أنا؟ قالوا: على منبر طرسوس. قال: لا، ولكني على منبر بيت المقدس، وهذه كانت تمنعكم من ذلك». (٥)

---

(١) ابن الأثير: ٨/ ٥٦٠ ـ ٥٦١. وفي حوادث (سنة ٣٥٨) ذكر ابن الأثير ما فعله الروم بالشام والجزيرة (٨/٥٩٦ ـ ٥٩٧). فكان مما قال: (وقصد ملك الروم حمص، وكان أهلها قد انتقلو عنها وأخلوها، فأحرقها ملك الروم، ورجع الى بلدان الساحل. فأتى عليها نهباً وتخريباً، وملك ثمانية عشر منبراً، فأما القرى فكثير لا يحصى وأقام في الشام شهرين، يقصد أي موضع شاء، ويخرب ما شاء ولا يمنعه أحد. ألخ . . .)

(٢) مسكويه: ٢، ١٩٠، ١٩١ (عن كنار: سيف الدولة: ص ١٣٩)

(٣) Canard: Sayf al-Daula: P: 139.

(٤) وقد جمع كنار تلك النصوص في كتابه عن سيف الدولة: ١٤١/ ١٦٠. وفي ص: ٢٠٣، نص لابن شداد عن تخريب نقفور مدينة حلب.

(٥) زبدة الحلب: ١٤٣/١ وقد أوردها أيضاً جاسم عبود في (التطلع القومي عند المتنبي ـ بغداد ١٩٧٧. ص: ٣٠) وعلق عليها بقوله: «وبدأت الحُروب الصليبية تسعر أوارها».

وأما الأشعار فيكفي أن نتصفح ديوان أبي الطيب لتبين تلك النزعة الصليبية، وذلك الشعور الديني الذي كان يهيمن على قادة بيزنطة. والحادثة الشهيرة المتصلة بهزيمة الدمستق وأسر ابنه قسطنطين ثم تنسك الدمستق بعد ذلك، مما هو مسجل في شعر أبي الطيب (ومما هو مذكور عند مؤرخي الغرب أيضاً) دليل على ذلك. قال أبو الطيب: (١)

وصولٌ إلى المستصعبات بخيله ... فلو كان قَرْنُ الشمس ماءً لأوردا

لذلك سمَّى ابنُ الدمُسْتُق يَوْمَه ... مماتاً وسمَّاه الدمستقُ مولدا

سَرَيْتَ إلى جَيْحَانَ مِنْ أَرْض آمدٍ ... ثلاثاً لَقَدْ أدْنَاكَ رَكْضٌ وأبْعَدا

فَوَلَّى وأعطَاك ابْنَهُ وجُيُوشَهُ ... جميعاً ولَمْ يُعْطِ الجَمِيعَ لِيُحْمَدَا

عَرَضْتَ لَهُ دُونَ الحَيَاةِ وَطَرْفِه ... وأَبْصَرَ سَيْفَ اللّهِ مِنْكَ مُجَرَّدَا

وما طلبتْ زُرقُ الأسنَّةِ غَيْرَهُ ... ولكنَّ قسطنطينَ كان له الفدى

فأصبح يجتابُ المُسُوحَ مخافةً ... وقد كان يجتابُ الدلاَصَ المُسَرَّدا

ويمشي به العُكَّازُ في الدَّيْر تائباً ... وما كَانَ يَرْضَى مَشْيَ أَشْقَرَ أَجْرَدَا

وما تابَ حَتَّى غَادَرَ الكَرُّ وَجْهَهُ ... جَريحاً وخلَّى جَفْنَه النَّقْعُ أَرْمَدَا

فلو كان يُنْجِي من عليٍّ ترهُّبٌ ... تَرَهَّبَت الأَمْلاكُ مَثْنى وَمَوْحِدَا

وكلُّ امرىءٍ في الشرقِ والغرب بَعْدَهَا ... يُعِدُّ لَهُ ثَوْباً من الشَّعْرِ أَسْوَدَا

اننا نرى أن تلك الروح «الصليبية» لم تفتر، بل ظلت توجه بعض الدارسين وتفرض عليهم أحياناً تلك النظرة «الغربية جداً» كما عبرت عن ذلك هزمان شلندون، ولذلك جاءت صورة سيف الدولة، من خلال مجموع الكتابات الغربية، صورة مشوشة لما ينسب اليها من صفات متضاربة، حتى ان مستشرقاً شهيراً، وهو بلاشير، لم ير في ذلك الاضطراب والتناقض وغرابة الأطوار التي كان يتصف بها سيف الدولة غير صورة لطبيعة الجنس العربي نفسه. وهذه النظرة العرقية التي توجه بلاشير هي التي جعلته يقدم لنا سيف الدولة باعتباره يجسد في وقته العرق العربي الذي كان في مرحلة الانهيار.

وهذه صورة سيف الدولة كما يراها بلاشير: (٢)

---

(١) البرقوقي: ٢/٥ ـ ٧.

(٢) الفصل السابع من دراسته. Un poéte arabe

لقد كان سيف الدولة مثالاً لأولئك العرب، من ذوي العواطف المندفعة اندفاعاً غير معقول، كما شهدنا ذلك في القرون الإسلامية الأولى. قيل لنا أنه كان جميلاً جداً[1] ومن المؤكد أنه كان يمتلك ذلك الوقار العربي الذي يوجد عند معظمهم، فقيرهم وغنيهم على السواء.

لقد كان سيف الدولة خَلْقاً وخُلُقاً، يحمل طابع عرقه، وقد ألزم نفسه بالصفات التي تحقق سمو الانسان في أعين الأعرابي: الشجاعة، والنبل وعظم النفس.

كان محارباً، قد تأصل ذلك فيه وراثياً، ولكن بحسب المفهوم العربي. لا شيء فيه من مظاهر المحارب الحقيقي! فكلما اصطدم بخصم حقيقي انهزم.[2]

ان كل خطته ترتكز على مهاجمة العدو هجوماً متهوراً، ومفاجأته بما لا يتوقع من شجاعة فرسانه، ثم عودته محملاً بالغنائم.

أما قبل الغزو، فهناك استعداد ضعيف، وربما كان هنالك عدم استعداد. وأما بعد النصر، فهناك عناية قليلة بالحفاظ بالفوز أو بتأمين الانسحاب، وقد كان أكثر من ذلك عنيداً، كجميع القادة السيئين يصم أذنيه عن أدنى نصيحة: «لقد كان لا يصغي الا لنفسه» كما يقول لنا المؤرخون.

وكان معجباً برأيه، يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال أنه أصاب برأي غيره.[3]

ان ما لم يكن غير تنبل عند معظم العرب صار لديه حقيقة واقعية ويومية. وان ما

---

(١) يعتمد بلاشير على اليتيمة في ذلك، ثم على شروح الديوان. وليس في اليتيمة ما يقوى هذا الزعم، وإنما فيه عبارة عامة تحمل على المجاز: «كان بنو حمدان ملوكاً أوجههم للصباحة وألسنتهم للفصاحة وأيديهم للسماحة وعقولهم للرجاحة، وسيف الدولة مشهور بسيادتهم وواسطة قلادتهم» اليتيمة ١/١٥.

(٢) «انظر غزواته ضد التركي توزون في الجزيرة وضد كافور في الشام، وضد نقفور فوكاس»، وسنعلق على هذا.

(٣) ابن الأثير: في حوادث سنة ٣٤٩ (٨/٥٣١ - ٥٣٢) قال ابن الأثير» في هذه السنة غزا سيف الدولة بلاد الروم في جمع كثير فأثر فيها آثاراً كثيرةً وأحرق وفتح عدة حصون وأخذ من السبي والغنائم والأسرى شيئاً كثيراً، وبلغ الى خرشنة، ثم ان الروم أخذوا عليه المضايق، فلما أراد الرجوع، قال له من معه من أهل طرسوس: ان الروم قد ملكوا الدرب خلف ظهرك فلا تقدر على العودة منه، فالرأي أن ترجع معنا، فلم يقبل منهم، وكان معجباً برأيه يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال انه أصاب برأي =

يميزه عن بني جلدته، عناد نادر وجهل تام بفتور الهمة، انه ينفذ كل ما قرره مهما يكن الثمن. وفي أواخر حياته لم يكن للمآتم ولا الهزائم ولا الخيانات أن تنال من شجاعته.

ولقد كان له من العرب أيضاً ذلك التقلب الذي يضلل كل تقديراتنا: أكان فظاً أم شهماً؟ لا نستطيع أن نجيب، ذلك أن نفس القائد الذي يرد على نصارى حلب جثة أحد أبناء برداس فوكاس وكان قد مات سجيناً، هو الذي يأمر بقتل جميع أسرى الروم حالاً وقت أسروا في معركة. كما كان له من العرب ذلك التفكير القبلي الذي استحال عنده تقوى حقيقية (Piete veritable). وقد كان عنده لأخيه ولاء، هو ولاء شاذ في الشرق. وأخيراً، تقدم لنا حياته الشهوانية تلك المفارقات العجيبة التي ليست بكل تأكيد خاصة بالعرب وحدهم، بل هي تلحق معظم الشرقيين في القرون الوسطى.

ان هذا المحارب الذي كان يتحمل دون تأفف عناء الحرب في الجبال أو في الصحراء، يصبح حين يعود الى حلب صاحب بذخ مخنث، قادراً مع ذلك على استرجاع حيويته مرة واحدة، ان اقتضى الحال ذلك...

ويبدو أنه كان للنساء سلطان كبير عليه، ولا سيما جارية نصرانية ذات أصل روماني نبيل، أسرت في احدى الغزوات، وولدت في نفسه شوقاً عارماً.[1]

وكما تتبع بلاشير حياة سيف الدولة الحربية، مستنبطاً ما رآه من صفاته، وقف عندما يتعلق بالحياة الأدبية في بلاطه، ورأى أن سيف الدولة من أولئك الذين ساعدوا على دفع الشعر العربي الى الوضع العسير الذي رأيناه يتورط فيه في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي).

وأنه شجع أكثر من غيره من الممدوحين في ذلك العصر، هذا الاتجاه المشؤوم الذي سيجعل الشعراء يحلون الصنعة محل الموهبة.

وهكذا نذر أبو الطيب، لتسع سنوات طوال، موهبته الشعرية لخدمة هذا الأمير

= غيره، وعاد في الدرب الذي دخل منه، فظهر الروم عليه، واستردوا ما كان معه من الغنائم... الخ...».

(١) خبر سيف الدولة مع الجارية النصرانية موجود في اليتيمة: ١/٣٢. ومما ينسب له فيها من شعر:

راقبتني العيون فيك فأشفقتُ ... ولم أخْلُ قطُّ منْ إشْفاقِ
ورأيتُ العَذُولَ يَحْسُدُنِي فيـ ... ـكِ مُجِدّاً يَا أَنْفَسَ الأَعْلاَقِ
فتمنيتُ أن تكوني بعيداً ... والذي بَيْنَنا من الوُدِّ بَاق
رُبَّ هَجْرٍ يَكُونُ مِنْ خَوْفِ هَجْرٍ ... وفراقٍ يكُونُ خَوْفَ فِرَاقِ

العربي الصغير الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي الذي انتعش بجلوس الأباطرة المقدونيين على العرش.[١]

ان هذه الصورة التي يقدمها بلاشير عن سيف الدولة تمزج الحق بالباطل، ولا نكاد نجد لها مثيلاً حتى عند خصوم الإسلام المعاصرين لسيف الدولة، من البزنطيين، الذين كان مشتهراً بينهم بهذا الاسم البسيط: الحمداني، غير أنهم وهم يحرفون اسمه يلقبونه «شمدان أو شمداس» وربما لقبوه شيدان أو شبادان أو حتى أبو شوداس.[٢]

ان الاسم الرهيب الذي كان يظهر في كل صفحة من كتابات المؤرخين النصارى في القرن العاشر الميلادي هو: الحمداني الكافر.[٣] ولكن اطلاق هذه الصفة، على قساوتها، لم تكن لتحجب عن الروم فضائل سيف الدولة. وتحكم النزعة العرقية في أحكام بلاشير واضح، والا فكيف يمكن تفسير هذا الالحاح على حمل سيف الدولة طابع عرقه خَلْقاً وخُلُقاً؟

على اننا نريد أن نقف عند بعض الأحداث التي استقى منها بلاشير أحكامه. لقد سلب سيفَ الدولة مظاهر المحارب الحقيقي، وجرده من صفات القائد الموفق استناداً الى غزواته ضد توزون وكافور ونقفور فوكاس، كما نسب اليه شجاعة متهورة، هي من صفات العرب[٤].

وبالرغم من أننا نعلم جيداً أن الحرب سجال، وأن الظفر في المعارك لا يمكن أن يكون أبدياً، وأن كبار القادة في التاريخ قد أصابتهم انكسارات، الا أنه لا بد من الوقوف لتبين حقيقة المعارك التي أشار اليها بلاشير. ان خبر سيف الدولة مع توزون، يعود الى الفترة التي كان فيها سيف الدولة ببغداد فتى يقاتل صحبة أخيه ناصر الدولة، اعداء الخلافة، وهي الفترة التي بدأ فيها نجم علي بن حمدان في اللمعان، بعد الانتصارات الباهرة التي حققها على أولئك الذين شغبوا على الخلافة، فأنعم الخليفة عليه بلقب سيف الدولة، وعلى أخيه الحسن بلقب ناصر الدولة.

---

(١) Un poéte arabe: 137

(٢) Chamdan, Chamdas, Chabdan, Chabadan ou Apochoudas. Schlumberger: 120

(٣) Ibid

(٤) عن طبيعة شجاعة العرب يحيلنا بلاشير على كتاب لامنس: مهد الإسلام ١٩١ وما بعدها «بلاشير ١٢٤هـ - ١».

ففي عام ٣٣٠هـ/٩٤١م، خرج الحمدانيون بقيادة الأخوين: الحسن وعلي، ابني حمدان، لنصرة الخليفة المتقي وابن رائق ضد البريدي وأصحابه، وأبليا البلاء الحسن فقربهما المتقي لله، وخلع عليهما، حتى انه أمر بكتابة اسميهما على الدنانير والدراهم (وهذه فضيلة لم يسبقهما أحد اليها). [1]

ثم سارا مع الخليفة متوجهين الى بغداد، مع الجيوش فلما سمع البريدي ذلك انحدر عن بغداد. ثم كانت له مع سيف الدولة وقعة هزمه سيف الدولة فيها «واستبشر الناس بما وهب الله تعالى لهم على يديه من الراحة من فتنة البريدي وأمنوا على أنفسهم وحرمهم وأموالهم وأكثروا الدعاء له في المساجد والطرقات»[2]. وكانت المعركة بين سيف الدولة والبريدي في أواخر سنة ٣٣٠هـ وأوائل سنة ٣٣١هـ[3]. وقد اتبع سيف الدولة فلول البريديين، فانحدر الى واسط فوجد البريديين قد انحدروا منها الى البصرة، وأقام بها ومعه الديلم والأتراك وسائر الجيش. [4]

ولكن الأتراك من جند سيف الدولة بدأوا يشغبون عليه، ولا سيما وقد نجم توزون التركي وشق عصا الطاعة على الخليفة وكان الغدر من صفاته. [5] وكان سيف الدولة يفكر في التوجه الى البصرة لاجتثات البريديين، (وهنا يتنبه حساده من القواد الأتراك الى خطر هذا القائد العربي الحمداني ويختلفون معه وهو في واسط متأهباً للمعركة

---

(١) عن ابن ظافر (كنار: ١١) وانظر ابن الأثير: ٨/٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٢) عن ابن ظافر أيضاً. وانظر نصاً مسكويه في نفس الأحداث (كنار: ١٤ ـ ١٥) (٢، ٢٦ ـ ٢٩) ـ (كذلك ابن الأثير: ٨/٣٨٤).

(٣) يحدد ابن مسكويه تاريخ المعركة بدقة فيجعلها (يوم الثلاثاء انسلاخ ذي القعدة ويوم الأربعاء مستهل ذي الحجة، ويوم الخميس ويوم الجمعة لثلاث وأربع خلون من ذي الحجة في القرية المعروفة بكيل أسفل المدائن بفرسخين) (٢، ٢٩ ـ كنار: ١٦) ويجعلها ابن الأثير ممتدة في السنتين: ٣٣١ ـ ٣٣٢ (٨/٣٨٤ ـ ٣٩٧).

وقد وهم ابن مسكويه، وكان من حقه أن يقول: لاثنتين وثلاث خلون من ذي الحجة. وسنرى أن ذيول المعركة قد استمرت الى عام ٣٣١هـ، ففيها كان خروج توزون.

(٤) مسكويه: (٢، ٢٩ (كنار: ١٧) ـ وانظر ابن الأثير: ٨/٣٩٦.

(٥) كان من خبره أنه لما قويت شوكته، اضطر الخليفة المتقي لله، وكان فيه ـ كما يقول ابن شاكر ـ دين وصلاح وكثرة صلاة وصيام، وكان لا يشرب الخمر، الى أن يفر من وجه أمير الأتراك توزون، الى أن خاطبه توزون، وحلف له أن لا يغدر به، (وزينت له بغداد زينة يضرب بها المثل، وضربت له القباب العظيمة العجيبة في طريقة، فلما وصل السندية على نهر عيسى قبض عليه توزون، وسمل =

الكبرى.ويحاول القائد الحمداني ملاينتهم واستصلاح أمرهم، لكن الحقد الشعوبي يأكل قلوبهم، ويحاولون أن يوقعوا بالأمير الشاب فيستعمل الحيلة حتى يستتر بجنح الليل ويعـود الى بغـداد. وتشتد شوكة الجنود والقواد الأتراك وعلى رأسهم توزون، فيضطر الأميران الحمدانيان الى مغادرة بغداد نهائياً والعودة الى الموصل)[1].

فلم يكن هروب سيف الدولة من وجه توزون التركي كما ظن بلاشير، لأنه لم يكن يملك من خصائص المقاتل الحقيقي شيئاً، بل لقد كان ذلك حزماً منه بعدما تضعضع جيشه من الداخل، وصارت قلوب الأتراك الذين بجيشه ـ وربما سيوفهم أيضاً ـ مع خصمهم العنيف الذي استضعف دار الخلافة، وكان سيف الدولة ـ وهو يشاهد تمزق الخـلافة، واستقلال الأعاجم ببعض الامارات ـ قد بدأ يفكر في انشاء امارة تكون منـطلقـه لتحقيق أهـدافـه الكبيرة، ولـذلـك ولى وجهه شطر الشام بحثاً عن حلمه العريض، بعد الذي وقع بينه وبين أخيه ناصر الدولة.[2]

وأمـا أخبار سيف الدولة مع كافور خاصة، والاخشيديين عامة، فمجملها[3] أن سيف الدولة عندما توجه الى الشام، طالباً الملك، استطاع أن يفتح حلب ويجلي عنها القائد الاخشيدي يأنس المؤنسي، ويجعل منها منطلق امارته الفتية ويطمح الى توسيع رقعتها، فينطلق الى حمص، وهي ولاية أخشيدية، فيلتقي الجيشان، وكانت قيادة الأخشيديين الى كافـور وفاتك وسواهما (ولأول مرة يلتقي جيش يقوده سيف الدولة الشـاب المـظفـر بجيش يقـوده كافـور القائد الفارس المحنك، وتدور الدائرة على الاخشيديين، فيفرون أمام سيف الدولة الى دمشق وهو في أعقابهم)[4].

استطاع سيف الدولة أن يدخل دمشق، ويقيم بها مدة، ويجبي خراجها[5] فيخرج

= عينيه وبايع المستكفي من ساعته، الخ . . .) فوات الوفيات: ١/١٧ ـ ١٨ والخبر أيضاً في ابن الأثير. ٨/٤١٢ ـ ٤١٨ ـ ٤١٩.

(١) مصطفى الشكعة: سيف الدولة الحمداني. ص: ٦٠.

(٢) هنالك روايتان في تملك سيف الدولة حلب، احداهما لابن العديم في (زبدة الحلب) والأخرى للتنوخي في (نشوار المحاضرة) راجع كتاب الشكعة المذكور: ٦٨ ـ ٧١.

(٣) هذه الأخبار مفصلة في: (زبدة الحلب) لابن العديم: ١/١١١ ـ ١١٥، ١١٩ ـ ١٢٠ ـ المغرب في حلي المغرب لابن سعيد: ٤١ ـ ٤٢ (كنار: ٣٠ وما بعدها) ـ الكامل لابن الأثير: حوادث ٣٣٣، ٣٣٤. (٨/٤٤٥ ـ ٤٤٦، ٤٥٧).

(٤) مصطفى الشكعة: المرجع المذكور، ٧٢، والخبر في ابن سعيد: ٤١ (كنار: ٣٠).

(٥) زبدة الحلب: ١/١١٦.

الاخشيد بنفسه لملاقاة سيف الدولة، ويلتقي الجيشان وتدور الحرب أولاً على الاخشيد، ثم تميل الكفة لصالح الاخشيد، فيختار الاخشيد المسالمة، ويراسل سيف الدولة ـ الذي أبى أن يولى منكسراً رغم هزيمته ـ طالبا الصلح، موكلاً في هذه السفارة الحسن بن طاهر (على مال يحمله اليه وأن يكون لسيف الدولة من جوسية الى حمص الى سائر أعمالها وما وراءها، ويكون للاخشيد من دمشق وما بين يديها الى آخر أعمالها، وزوجه ابنته فاطمة)[1] ورضي سيف الدولة بذلك وأجاب الى السلم.

وحدثت بعد موت الاخشيد، أبي بكر محمد بن طغج، أن تولى الأمور من بعده، ابنه أبو القاسم أنوجور، فغلبه كافور على أمره، واستضعفه وتفرد بالولاية، ثم وقعت بعض المناوشات بين سيف الدولة والاخشيديين، (ثم إن الرسل ترددت بين سيف الدولة وابن الاخشيد وتجدد الصلح بينهما على القاعدة التي كانت بينه وبين أبيه، دون المال المحمول عن دمشق).[2]

فهذه هي أخبار سيف الدولة مع الاخشيديين، وهي أخبار لا تقوي ما ذهب اليه بلاشير.

وأما عن نقفور فوكاس، فعلاقته بسيف الدولة تعود الى زمن متأخر من ولاية الأمير الحمداني الذي كان من قبل قد واجه البزنطيين مواجهة شديدة زرعت الرعب في نفوسهم، وقد تولى قيادة الروم عدة رجال أشهرهم :ـ قبل نقفور ـ برداس فوكاس والده.

ويصف لنا كنار[3] القائد برداس فوكاس، فيرى أنه كان قائداً ممتازاً عندما كان مرؤوساً، أما عندما صار رئيساً فإنه لم يصنع شيئاً جديراً بمكانته تلك. ولقد كان بخيلاً، غير محبوب من جنده، ولم يستطع أن يمنع الأمير الحمداني من تحقيق مآربه العاجلة التي تمثلت في غزو مرعش والحدث ألخ . . . وقد وصفه ابنه نقفور نفسه بأنه كان لا يحب غير المال. ولكنه كان أيضاً قاسياً عنيفاً، سريع الغضب، فقد حدث ان ولد قسطنطين فوكاس، الذي كان قد وقع أسيراً (وذكر المتنبي ذلك في شعره كما أشرنا آنفاً) مات في الأسر، في خبر طويل تفصله كتب التاريخ[4]، فغضب لذلك برداس،

---

(١) ابن سعيد ٤١ ـ ٤٢ (كنار: ٣٠).

(٢) زبدة الحلب: ١/١١٩.

(٣) M. Canard. Histoire de la Dynastie Hamdanide 782 783.

(٤) على سبيل المثال: ابن شداد في الأعلاق الخطيرة (كنار: ١٠٦).

وتولدت في رأسه فكرة الانتقام، فجمع أقرباء سيف الدولة، ممن كانوا أسرى لدى الروم، فحز رؤوسهم.[1]

ويحس الامبراطور بعجز برداس فوكاس وكبر سنه، فيعفيه من مهمته ويولي مكانه نقفور دمستقاً[2]. ويستعين نقفور بأخيه ليون، لينهض بالمهمة المتمثلة في مواجهة الأمير الحمداني.

وكان مما قام به نقفور أن أعاد تنظيم الجيش، ونظر في النظام الجبائي نفسه، وسلح الفلاحين، وأوضح أن الحرب المستمرة لا تقبل النظام الاقطاعي، وقد كانت له أطماع في الملك، فاستطاع بعد موت رومانوس الثاني أن يقترن بأرملته تيوفانو، ولشعبيته في وسط الجيش سهل عليه أن يعلن نفسه امبراطوراً، باسم نقفور الثاني.[3]

---

(١) Canard: OP. cit... P: 778

(٢) يجعل فازليف ذلك عام ٩٥٤، ويرجح كنار عام ٩٥٥ (المرجع السابق ٧٨٣). و الدمستق (Doméstique) - فيما يرى بعض الدارسين - هو لقب امبراطور القسطنطينية، ومعناه (الخادم الأعظم لجيش الشرق) أو (القائد الأعظم لجيش آسيا) Généralissim وكان لقب قسطنطين مالينوس السابع Constantin Mallinos ملك القسطنطينية، وهوالمعاصر لسيف الدولة، وقد حاز عاهل الروم هذا اللقب عقب ظفره الكبير على المسلمين، وهو أيضاً لقب نيقفور الروم Nikiphoros (نسفور فوكاس) امبراطور آسيا الوسطى، ولم يصر نسفور امبراطوراً على القسطنطينية الا بعد حروبه العديدة لسيف الدولة، فكان الدمستق قسطنطين هو الامبراطور ونسفور قائده الأعظم (زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب - ٢٦٩. وقد نقل هذا النص كما هو، السيوفي في: العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٣٩٠) ولكن في هذا النص اضطراباً كبيراً فالدمستق ليس لقب امبراطور القسطنطينية، والراجح أن مرد هذا الخلط هو أن نقفور فوكاس كان دمستقاً، قبل أن يعتلي عرش بيزنطة بأسم نقفور الثاني. وانما الدمستق هو قائد الجيوش البيزنطية في الحدود الشرقية. وقال الذهبي: ومعنى الدمستق نائب البلاد في شرقي قسطنطينية. وعلق كنار على هذا بقوله: ان هذا التحديد خطأ، فالدمستق ليس نائب البلاد (كنار: ٨٧ - ٨٨) وفي نص لابن ظافر أن سيف الدولة فتح قلونية (فسار حتى نزل عليها وأحرق رساتيقها وسلب ضياعها، وكتب الى الدمستق وهو الى الملك (كذا) كتاباً ألخ).

وقد علق كنار بقوله: (ان النص يحمل هنا: وهو الملك) والدمستق (قائد كتائب الحرس الامبراطوري) (كنار: ١٧٥هـ ١). وأرجح أن في نص ابن ظافر تحريفاً، وأنه ينبغي أن يقرأ هكذا: (وكتب الى الدمستق - وهو والي الملك - كتاباً ألخ). وعند ابن الأثير أن الدمستق (عندهم الذي كان يلي بلاد الروم التي هي شرقي خليج قسطنطينية) ٨/٦٠٦ - ٦٠٧ وقد أغرب ابن الأثير حين ذكر أنه (لم يكن نصراني الأصل، وانما هو ولد رجل مسلم من أهل طرسوس ألخ...) ٨/٦٠٧.

(٣) Petit Robert des noms propres, P: 1293

وقد استطاع نقفور أن يحقق انتصارات على الحمدانيين، أحياناً بقيادته وأحياناً أخرى بقيادة أخيه ليون، حتى قال كنار: (ان المنتصر الحقيقي على سيف الدولة كان هو ليون فوكاس وليس نقفور فوكاس)[1].

وإذا كانت انتصارات نقفور أمراً محققاً، حتى أنه تحت قيادته سقطت كثير من الحصون والقلاع والمدن، حتى حوصرت حلب نفسها وسقطت (٣٥١هـ/ ٩٦٢م) فإن الأحداث الداخلية وما كان يواجهه سيف من ثورات قواده، عجلت بضعف الإمارة وسقوطها، إذ اضطر سيف الدولة إلى أن يقاتل في وقت واحد على جبهات عديدة. وهكذا ففي عام ٣٥٢هـ، شق نجا، غلام سيف وأحد قادته الكبار، عصا الطاعة على سيف الدولة، فسار هذا إليه ليقاتله على عصيانه، وخروجه عن طاعته، فلما وصل إلى ميافارتين هرب نجا من بين يديه[2].

وفي ٣٥٤هـ، توجه سيف الدولة الى الفداء، وولى على حلب غلامه وحاجبه فرغويه، فخرج على أعمال الدولة مروان العقيلي وكان من مستأمنة القرامطة[3].

وكذلك خرج عليه رشيق النسيمي، واستولى على حلب في غيبة سيف الدولة عنها، مشغولاً بحربه، وكان ذلك سنة أربع وخمسين وثلاث مائة. (وقرأوا كتاباً مختلقاً عن الخليفة بتقليد رشيق أعمال سيف الدولة)[4]. ان من شأن هذه الاحداث ومثيلاتها أن تهد العزم، وتفت في العضد، بيد أن سيف الدولة ظل محتملاً اللأواء، صابراً على البلوى، مجرداً سيفه في وجه الروم تارة، وفي وجه الخارجين تارة أخرى، وتابع ما عرف عنه من غزوات الشتاء والصيف وما وجد الروم راحة الا بعد موته، أما قبل ذلك فقد كان حريصاً، حتى في حالات مرضه كما سجل ذلك المتنبي في شعره، على بناء ما هدم الروم، وعمارة ما خربوه.

قال ابن شداد: لما خرجت حلب بمحاصرة نقفور ملك الروم لها في ذي القعدة سنة احدى وخمسين وثلاثمائة، وخرج منها سيف الدولة هارباً واستولى عليها نقفور وقتل كل من بها، ثم رجع اليها سيف الدولة وجدد أسوارها سنة ثلاث وخمسين

(١) Canard: OP. cit. P: 803

(٢) ابن الأثير: حوادث سنة ٣٥٢ (٨/٥٥١ ـ ٥٥٢).

(٣) زبدة الحلب: ١/١٤٧. ابن الأثير (٨/٥٦٦).

(٤) زبدة الحلب: ١/١٤٩، وكذلك ابن الأثير: ٨/٥٦١ ـ ٥٦٢، وفيه: (وفي هذه السنة عصى أهل أنطاكية على سيف الدولة ابن حمدان ...).

وثلاثمائة، وكان اسمه مكتوباً على بعض الأبرجة.[1]

ولعله لهذه الهمة العالية قال بلاشير عن سيف الدولة: ان شجاعته لا تقهر.[2] وأما جمع سيف الدولة بين الشهامة والفظاظة، لكونه رد الى النصارى جثة أحد أبناء برداس فوكاس من جهة، وأمر بقتل جميع الروم من جهة اخرى، فهي موهمة ما لم نقف على حقيقة الموقف الذي اصدر فيه سيف الدولة أمره ذلك. يتعلق الأمر بالغزاة التي عرفت بغزوة المصيبة، وكانت عام **٣٣٩هـ**، ويوجز ابن الأثير حديثها في قوله:

«وفي هذه السنة دخل سيف الدولة ابن حمدان الى بلاد الروم، فغزا، وأوغل فيها وفتح حصوناً كثيرة، وسبىٰ وغنم، فلما أراد الخروج من بلد الروم أخذوا عليه المضايق، فهلك من معه من المسلمين أسراً وقتلاً، واسترد الروم الغنائم والسبي، وغنم أثقال المسلمين وأموالهم، ونجا سيف الدولة في عدد يسير».[3] وقد سجل المتنبي هذا الحدث في عينيته التي مطلعها:

غَيْرِي بأكثرِ هذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ   إنْ قَاتَلُوا جَبُنُوا أَوْ حَدَّثُوا شَجعُوا[4]

وأما أمر الأسرى فقد ذكرته شروح الديوان، كما ورد خبره في مؤلفات الغربيين، ومجمله أن سيف الدولة غزا الروم فانتصر ونال من السبي، ثم قفل راجعاً، وسرى حتى جاز خرشنة، وانتهى الى بطن لقان ظهر الغد فلقي الدمستق في ألوف من الخيل يحاصرون الطريق (وعند كنار أن القائد هو ليون فوكاس)[5]. فأمطره العدو بوابل من الأسلحة المختلفة، بينما كان ليون يهاجم من الخلف، فسارع سيف الدولة الى حماية ممر كتائبه، ووفق إلى أن يبلغ قمة الجبل، بعدما عدل متياسراً في طريق وصفه بعض الأدلة، وتقاتل الجيشان الى أن أظلم الليل، ثم جعل سيف الدولة يستنفر الناس فلم ينفر أحد، ومن نجا من العقبة نهاراً لم يرجع ومن بقي تحتها لم تكن فيه نصرة، وتخاذل الناس وكانوا قد ملوا السفر،[6] وفي هذه الحال اضطر سيف الدولة ـ تخففاً من الأعباء ـ الى (أن يتخذ قراراً عنيفاً، بقتل الأربعمائة أسير ممن كانوا معه).[7]

واذ عجز عن حمل ما معه من الماشية، ولم يرغب في أن تضيع منه، طفق مسحاً

---

(١) (عن كنار: ٢٠٣).

(٢) Un poéte arabe: 127

(٣) ابن الأثير: ٨/٤٨٦.

(٤) الديوان: البرقوقي: ٢/٣٣٠.

(٥) Histoire de la Dynastie: 766

(٦) الديوان: البرقوقي: ٢/٢٢٩ ـ ٣٣٠. وكذلك Histoire de la Dynastie, 766-768

(٧) Hist. de la Dynasite: 768 — Mutanabbi et la guerre Byzatino-arabe: 104-105.

بالسوق والأعناق، وأحرق ما معه من متاع، ودخل في معركة أخيرة يائسة، فاستطاع أن يشق لنفسه ممراً نحو حلب،[1] مع عدد قليل من جيشه.

ان هذا الموقف الذي وقفه سيف الدولة من الأسرى لا يختلف عن موقف أي قائد حربي قد يجد نفسه وقد تحول ما معه من أسرى الى عبء عليه، وربما تحولوا الى مقاتلين يسعون الى هزيمته، وإذاً كان سيف الدولة مدفوعاً الى مثل هذا التصرف، للأسباب التي المعنا اليها، وهذا أمر تسجله كتب الغربيين أنفسهم فضلاً عن كتب التاريخ الإسلامية[2]

وكثيراً ما كان هؤلاء الغربيون يقفون مشدوهين أمام سلوك بعض الأمراء المسلمين، حتى ان الصلبيين، وقد رجعوا مهزومين الى الغرب، قالوا عن صلاح الدين: (ان بالشرق أميراً عظيماً، ليس نصرانياً ولكنه جدير بأن يكون كذلك).[3]

أما شلومبرجر، فيقدم لنا عن سيف الدولة الصورة التالية: ان من ينقب أخبار التاريخ البيزنطي في منتصف القرن العاشر الميلادي وعلى مدى عشرين سنة (**٩٤٥ ـ ٩٦٥**) يجد اسماً وحيداً ـ وأكرر ذلك ـ يظهر في كل صفحة من صفحات ذلك التاريخ، يمثل عدو الامبراطورية البيزنطية الذي لا يكل، ولكن المخيف أيضاً، انه

---

(١) Schlumberger 133, Histoire de la dinastie hamdan.: 768

ويلتمس شلومبرجر العذر لسيف الدولة في هذه الحادثة بقوله: (ان سيف الدولة بعد عودته، مجتازاً الجبال مثقلاً بموكبه الضخم المشتمل على الأسرى والابل المحملة بأسلاب الحرب، يباغته برداس فوكاس عند طريق بين جبلين وعندها وقد أمطر فرسانه بوابل من الحجارة، تفرق الفرسان بعدما ثأروا لأنفسهم بذبح معظم الأسرى:) **١٣٣**.

(٢) قال ابن الأثير في محاصرة حلب على يد الدمستق نقفور (٨/٥٤١ ـ ٥٤٢): (قال الدمستق ـ لابن أخت الملك :ـ انزل على القلعة فحاصرها، فانني مقيم بعسكر على باب المدينة. فتقدم ابن أخت الملك الى القلعة، ومعه سيف وترس، وتبعه الروم، فلما قرب من باب القلعة ألقي عليه حجر فسقط ورمي بخشب فقتل، فأخذه أصحابه وعادوا به الى الدمستق فلما رآه قتيلاً قتل من معه من أسرى المسلمين، وكانوا ألفا ومائتي رجلاً، وعاد الى بلاده ولم يعرض لسواد حلب وأمر أهله بالزراعة والعمارة ليعود اليهم بزعمه). وينطبق على موقف كل من سيف الدولة والدمستق قول أبي الطيب:

وقد يتقارب الوصفان جداً ... وموصوفاً هما متباعدان

وأنظر أيضاً: Schlumberger: 133

Histoire de la Dynastie 778-823.

(٣) Alain Decaux: Saladin, le Sultan chevalier "Historia-Mai 1980-P; 51"

أمير حلب سيف الدولة الحمداني. لقد كان المثال الكامل للأمير السارازاني (= العربي = المسلم) في العصر الوسيط: لقد كان قاسياً مزهواً، مأخوذاً بحب السلطة، يجمع ـ بكل وسيلة ـ الأموال الطائلة التي كان في أشد الحاجة اليها، للانفاق على جيوشه، التي تتكون أصلاً من المرتزقة! ولكنه مقدام ذو شجاعة فائقة الى حد المجازفة، لا يعرف الحذر ولا الخوف اليه سبيلاً. أبيّ متحضر، قادر على أشرف فعال وأكرمه، راع مستنير ومحب للآداب والفنون وكأنما خلق ليسكن قصور ألف ليلة وليلة، أو خيمة البدو الصعاليك، سواء بسواء.

وقد صوره لنا أحد معاصريه على أنه كان جميلاً، من بين أبناء بني حمدان[1]، «سيف الدولة مشهور بسيادتهم، ووساطة قلادتهم... وحضرته مقصِدُ الوفود ومطلعُ الجود، وقبلة الآمال، ومحط الرحال، وموسم الأدباء، وحلبة الشعراء.
ويقال أنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك ـ بعدالخلفاء ـ ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر». [2]

ان ابن الصحراء الحر هذا، هذا الأمير المقدام الذي يهزأ بالأخطار، هذا الفارس الرائع الذي لا نظير له، الذي كان يقضي ـ متبوعاً بحرسه الذائع الصيت ـ حياته على صهوة جواده، وهو يقطع في يوم واحد مسافات شاسعة عبر كل طرق آسيا،،، هذا المحارب (السارازاني) الممتاز الذي كان منذ فتوته الأولى، يقود كل سنة بعض الغزوات المذهلة اما إلى بلاد النصارى واما ضد اخوة له في الدين، أو بعض الهجمات الخاطفة، هذا الحاكم العظيم الذي كان يستقبل السفراء الأجانب في زينة باهرة، رائعة ويعيش في وسط رفيع في زينة خيالية: يعجبه أن ينشط بنفسه الموهبة الشعرية لشعراء بلاطه. [3]
لقد كان هو نفسه شاعراً كاملاً، وأديباً رفيعاً، يعشق علم الشعر النبيل. لقد كان الشعر، بعد السلاح، عشقه الأكبر في الحياة. [4]
وقد نظم هو نفسه شعراً، أو على الأقل لقد نسب اليه بعض الشعر. [5] لقد كان فعلاً حاكماً من حكام ألف ليلة وليلة. [6]

(١) يراجع التعليق السابق على فهم بلاشير لنص اليتيمة، الهامش ١ ص: ١٠. (هـ ٢ ـ ص. ٢٤٩ من هذا البحث).

(٢) يتيمة الدهر: ١/١٥ ـ ١٦.

(٣) Schlumberger. 121-122

(٤) Ibid: 122

(٥) Ibid: 124

(٦) Ibid: 124

ان هذه الصورة التي يقدمها شلومبرجر عن سيف الدولة، «وهذا القول ـ كما يقول مصطفى الشكعة ـ لا يعدو الحقيقة في قليل أو كثير ان لم يكن يقصر دونها».[1]

انه يقدم سيف الدولة في مناقبه وفي مثالبه أيضاً، وهذا الذي يذكره من حرص سيف الدولة على جمع المال بكل سبيل، قصد انفاقه على الجيش يجد له سنداً فيما ذكره لنا المؤرخون العرب.

لقد كان سيف الدولة يقوم بأمر الجهاد، ويتصدى لغزوات الروم ويحمي الثغور، وينهض سداً منيعاً، وجبلاً شامخاً دون وصول ضربات العدو الخارجي الى دار الخلافة، ولعل هذه المهمة التي اضطلع بها أنسته في بعض الأحيان حقوق الرعية، فركب الاعتساف والجور في جباية الأموال، لتجهيز الجيوش أحياناً، وللانفاق على ما تتطلبه قصوره أحياناً أخرى.

بيد أن سيف الدولة، هذا السيف النزاري الذي جردته الأقدار لكسر شوكة البيزنطيين، لم يكن ليتعسف أو يجور لو وجد النصيح الأمين والعالم الورع القوي، والوزير المخلص الذي يعين على العدل، ويفتح بصر الأمير على موارد الهلاك.

وقد كانت سيرة سيف الدولة سني حكمه الأولى في الشام تتميز بالشدة.

ذكر ابن العديم أن سيف الدولة (كان في بعض الأيام يساير الشريف العقيقي بدمشق، في الغوطة بظاهر البلد، فقال سيف الدولة للعقيقي: «ما تصلح هذه الغوطة أن تكون الا لرجل واحد» فقال له الشريف العقيقي: «هي لأقوام كثير».
فقال له سيف الدولة: لأن أخذتها القوانين ليتبرأن أهلها منها». فأسرها الشريف في نفسه، واعلم أهل دمشق بذلك. . .)[2].

وكان سيف الدولة قد ولى رجلاً اسمه أبو حصين قضاء حلب، وكان قاضي سوء، يزين الظلم للأمير، ويفتح له أبواب الباطل وعندما خرج سيف الدولة الى غزوة مغارة الكحل ضد الروم عام ٣٤٩هـ وهي غزوة انكسر فيها جيش المسلمين، وقتل من أصحاب سيف الدولة كثير، كان أبو حصين ممن قتل في المعركة، فداسه سيف الدولة بحصانه وقال: «لا رضي الله عنك، فإنك كنت تفتح لي أبواب الظلم»[3] ويدلنا الخبر

(١) سيف الدولة الحمداني: ١٢٣.

(٢) زبدة الحلب: ١/١١٦ ـ ١١٧.

(٣) نفسه ١/١٣١. وأورد الثعالبي ترجمة قصيرة لأبي حصين (اليتيمة: ١/٩٨).

التالي على أن سيف الدولة كان ينتصح ان وجد النصيح ولم يكن جباراً شقياً، فقد ولّى بعد قتل أبي حصين، أحمد بن محمد ابن ماثل قضاء حلب وكان قد عزله بأبي حصين حين ملك. «وذلك أنه لما قدم حلب خرج للقائه أبو طاهرابن ماثل فترجل له أهل حلب ولم يترجل القاضي لأحد، فاغتاظ سيف الدولة وعزله.

ثم قدم سيف الدولة من بعض غزواته فترجل له ابن ماثل مع الناس فقال له: ما الذي منعك أولاً، وحملك ثانياً؟ فقال له: تلك المرة لقيتك وأنا قاضي المسلمين، وهذه الدفعة لقيتك، وأنا أحد رعاياك» فاستحسن منه ذلك. فلما قتل أبو حصين أعاده الى القضاء.[1]

بيد أن الصورة المشرقة التي يقدمها شلومبرجر استناداً الى التاريخ لا تخلو من ظلال كابية، يكون مبعثها، كما يبدو، انتصار الكاتب لنصرانيته.

فهو ـ مثل بلاشير ـ يعجبه أن يقف وقفة متأنية عند هذه الجارية النصرانية التي حظي بها سيف الدولة أو حظيت به، حتى انه يرى (أن الحمداني لم يكن يحبي الا لحبيبته النصرانية) وحرصاً عليها (حمل أسيرته الغالية ليجعلها في مأمن داخل قصر في جبال الأكراد، حيث كان يمضي لزيارتها كبطل حقيقي من أبطال الروايات).[2]

ولعل تلك الظلال الكابية تبدو عند المقارنة بين سيف الدولة ونقفور فوكاس بصورة أشد جلاء، وقد لاحظ بعض الدارسين أن شلومبرجر «على ما عنده من تحوط في ايراد الحوادث الإسلامية قد يبدو منه حيناً بعد حين طيش المؤرخين الذين لا يملكون شعورهم. فقد كان يرخي زمام القلم وراء ألفاظ طاعنة حيناً، كما فعل وهو مأخوذ بسحر وصفه لظفر كسبه نقفور فوكاس على سيف الدولة بعد فتح حلب واحراقها وهدمها. فنكأ هذا المؤرخ الكبير جراحات صدره المكبوتة من ظفر سيف الدولة على الروم، وقد عجبت له، فانه حينما وصف ظفر سيف الدولة على نقفور

---

(١) المصدر السابق. اننا ونحن نقر بما كان يشوب حياة سيف الدولة من مظاهر الظلم. لا يسعنا الا أن نقارن ذلك بواقع بيزنطة، ولعل المقارنة تجعل سيف الدولة قياساً الى كبراء بيزنطة ولياً أو قديساً، دون أن يعني هذا أننا نلتمس له العذر على ظلمه، اذ الظلم ظلمات. راجع:

Alain Ducellier: Le drame de Byzance: P: 91-96.

(٢) Schlumberger: 125 والخبر أيضاً مستمد من التاريخ. وهو مذكور عند الثعالبي، بيد أن المستشرق يصوغه صياغة جديدة.

وجمعه سكب على سيف الدولة من بيانه الرائع صفات المجد والسؤدد التي لم يسكبها عليه مؤرخ من بني جلدته» .[1]

ولكي تكتمل صورة سيف الدولة، اهتم الاستشراق بالعلاقات الإسلامية المسيحية خاصة، وبموقف المسلمين من أهل الذمة عامة.

وقد لاحظ سوفاجيه J. Sauvaget ، في بحثه القيم عن حلب، أن (الطوائف الدينية المختلفة لم تكن آنذاك قد اعتصم كل منها في حي متميز، وكتلة ملتحمة: الى درجة أن الكاتدرائية كانت ملاصقة للجامع الأعظم، كان النصارى والمسلمون يتعايشون بلا خلاف في كل مدينة وعلى العكس من ذلك، اليهود الذين كانوا يميلون الى التكتل باستمرار حول بيعهم المشيدة في عهد البيزنطيين) .[2]

أما سيف الدولة فكان ـ كما يقول كنار ـ متسامحاً مع النصارى الذين كانت تجمعه واياهم علاقات طيبة، ولم يعرف في عهده، وفي امارته حركات شعبية ضد الوجود النصراني، مثل الذي كنا نراه، في نفس الفترة، في كل من القاهرة والقدس.[3]

بيدو أن كنار يخطىء في تقديره حين يوهمنا أن موقف سيف الدولة هذا، نابع من عدم اهتمامه بالدين، وبالنزعات الشيعية خاصة، كما قد توهمنا بذلك بعض المصادر.[4] ان التسامح الديني في الإسلام هو القاعدة وسواه الاستثناء.

ويتساءل كنار: أكان سيف الدولة يمتلك سياسة عربية خالصة، نابعة من ردّ فعل ضد غزو الديلم والاتراك الخلافة العباسية؟

انه سؤال شغل كثيراً من المستشرقين من قبل ومن بعد، وهو ما نريد أن نقف عليه في الفصل التالي.

بيد أننا لا نريد أن ننهي هذا الفصل دون الحديث عن بعض أخلاق سيف الدولة حتى تكتمل الصورة في ملامحها الكبرى.

كانت حروب سيف الدولة تنتظم عالمين: العالم الخارجي من جهة، وتمثله بيزنطة. والعالم الداخلي من جهة اخرى، وتمثله القبائل والامارات العربية، والحركات «الثورية» كالقرامطة.

---

(١) زكي المحاسني: أدب الحرب: ٢٥٩.

(٢) J. Sauvaget: A-lep au temps de saif-ad-Daula, 25

(٣) Saif al-Daula: P. 201.

(٤) Ibid

فأما الروم، فقد كان شديداً عليهم شدة لا تحجب مواطن الرحمة على قلبه في مواضعها، قاسياً قسوة لا تغطي مشاعر العدل التي ينبغي أن تكون من أخلاق القائد الحق.

لقد أذاق الدمستق الأمرين، في جيشه وفي نفسه وفي ولده. وعندما أسر ابن الدمستق[1] أكرمه سيف الدولة وأعلى منزلته حتى ان الأسير (كتب الى أبيه الدمستق باكرام سيف الدولة، وهو الذي يخدمه في مرضه، فرأى منه الشفقة واللطف الذي فعله)[2]. ولنا في موته روايتان: احداهما تقول انه مات لمرض ألم به، والأخرى نقول انه مات مسموماً. فان أخذنا بالثانية فمن الذي سمه؟

الرواية العربية تقول: (ان قسطنطين المأسور كان في غاية الحسن فبذل أبوه فيه ثمانمائة ألف دينار وثلاثة آلاف أسير، فاشتط سيف الدولة، فسير الدمستق إلى عطار نصراني بحلب، وأمر أن يسقي ولده سماً ففعل ومات. وعدت هذه من غلطات سيف الدولة).[3].

وأما المؤرخون البيزنطيون، فيتهمون سيف الدولة بأنه هو من سم أسيره[4].

---

(١) يقول ابن الأثير في حوادث سنة ٣٤٨ هـ (٨/٥٠٨): (في هذه السنة، في شهر ربيع الأول، غزا سيف الدولةابن حمدان بلاد الروم، فقتل وأسر، وسبى وغنم، وكان فيمن قتل قسطنطين ابن الدمستق... وأسر صهر الدمستق وابن ابنته وكثير من بطارقته وعاد الدمستق مهزوماً). وهذا الذي يذكره من قتل قسطنطين ابن الدمستق غريب، وانما حمل مأسوراً كما يشهد بذلك التاريخ العربي والبيزنطي على السواء، وكما هو واضح من دالية أبي الطيب (راجع: ص: ٩ من هذا البحث).

وعاد المتنبي فأشار الى الحادث في ميميته المشهورة التي منها:

أفي كل يوم ذا الدمستق مقدم ... قفاه على الإقدام للوجه لائم

أينكر ريح الليث حتى يذوقه ... وقد عرفت ريح الليوث البهائم

وقد فجعته بابنه وابن صهره ... وبالصهر حملات الأمير الغواشم...

شرح البرقوقي (٤/١٠٥ - ١٠٦)، وانظر خبر أسر ابن الدمستق أيضاً في (اليتيمة ١/٢٨).

وذكر لنا النامي أبو العباس ذلك أيضاً في شعره، فكان مما قال:

وقد سار في الروم الدمستق باغياً ... له ساعة نكراء في نُوَب نُكْدِ

وَكَمَّنَ قسطنطينَ تحت صليبه ... ومد القنا من فوق أرعنَ ممتدِّ

وأسلم قسطنطينَ للأسر فردسٌ ... وولى وقد خدته فوهاء في الخد

(٢) ابن شداد: الأعلاق الخطيرة: ١/٢٥٩ (كنار: ١٠٦).

(٣) نفسه.

(٤) كنار: ١٠٦.

ويضيف بعضهم انه انما فعل ذلك لرفض قسطنطين أن يصبأ.[١] ونحن نستبعد جداً هذه الرواية الثانية التي تجعل الأسير يكره على تبديل دينه، لما نعلمه من أن القرآن الكريم يؤكد أنه (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[٢]، وأننا لا نجد في التاريخ حالات مماثلة أكره الناس على تبديل دينهم فيها.

ومهما يكن من أمر، فقد سجل لنا الغربيون نبل سيف الدولة بعد موت قسطنطين، ولم يقف ذلك النبل عند تسليم جثة قسطنطين الى نصارى حلب، بل (ان سيف الدولة الأبي، ذي الروح الفروسي أبداً، كتب بخط يده رسالة مواساة الى الوالد المنكوب).[٣]

تلك كانت بعض أخلاق سيف الدولة مع غرمائه البيزنطيين. أما حروبه مع مناوئيه من القبائل والامارات العربية، فقد كانت كما يقول أبو الطيب بحق:

وكيف يتم بأسك في أناس تصيبهم فيؤلمك المصاب[٤]

وهذا البيت من قصيدة يقولها الشاعر في سيف الدولة بعدما «أحدث بنو كلاب حدثاً بنواحي بالس.وسار سيف الدولة خلفهم وأبو الطيب معه فأدركهم بعد ليلة بين ماءين يعرفان بالغبارات والخرارات فأوقع بهم وملك الحريم فأبقى عليه»[٥]. وكذلك كانت سيرته مع الاخشيديين، يتسامح معهم ويعفو عنهم، (ففي موقعة الرستن التي التحم فيها مع الجيش الاخشيدي بقيادة كافور، انهزم الاخشيديون وازدحم جماعة منهم في جسر الرستن، ووقع جماعة منهم في النهر، فرفع سيف الدولة السيف وأمر غلمانه وجنوده ألا يقتلوا أحداً من جنود الاخشيديين قائلاً: «الدم لي والمال لكم». وأسر نحو أربعة الآف من الأمراء وغيرهم، ثم لم يلبث الا قليلاً فأطلق سراحهم طائعاً مختاراً، فمضوا جميعاً شاكرين له صنيعه)[٦].

وأما القرامطة فالعدواة بينهم وبين آل حمدان قديمة مستحكمة، وقد كان سيف الدولة ينكل بهم اذا ما شغبوا، أو عاثوا فساداً في مملكته أو ما يليها، كما رأينا من قبل موقفه مع الخارجي القرمطي الذي خرج في حمص وأسر واليها وابن عم سيف الدولة أبا وائل.

---

(١) Schlumberger: 133
(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.
(٣) Schlumberger: 134
(٤) البرقوقي: ٢٠٨/١.
(٥) نفسه.
(٦) زبدة الحلب: ١١٣/١.

ولكن بأس القرامطة كان شديداً، وكانت حروب سيف الدولة مع الروم متواصلة، ولذلك اضطر أمير حلب الى مهادنة القرامطة حيناً، وتأمين من استأمنوا اليه حيناً، ولعل شبيباً العقيلي، الذي خرج على كافور، كان من مستأمنة سيف الدولة.

وربما بلغ من حذر سيف الدولة جانب القرامطة، أن ركب في مهادنتهم عسف الرعية أحياناً، ففي سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (استهدى الهجريون من سيف الدولة حديداً، فقلع سيف الدولة أبواب الرقة، وهي من حديد، وسد مكانها، وأخذ حديداً بديار مضر، حتى أخذ سبخات الباعة والبقالين، ثم كتبوا اليه:

انا قد استغنينا عن الحديد. فأخذ القاضي أبو حصين[1] الأبواب فكسّرها وعمل منها أبواباً لداره، ثم كتب الهجريون يلتمسون الحديد فأخذ الأبواب التي عملها أبو حصين وسائر ما قدر عليه من الحديد وحمله في الفرات الى هيت ثم منها إليهم في البرية)[2] واستناداً إلى مثل هذه الأخبار رأى كنار أن الحمدانيين، في كثير من الأحيان كانوا على صلة طيبة بالقرامطة.

بيد أن هذه الصلات بين سيف الدولة والقرامطة لا ينبغي أن تخدعنا عما وراءها، من أن أمير حلب كان يرمي الى أن يتقي شرهم، فهو يداريهم حتى انه (عقد معهم ما يشبه الصداقة مع كرهه لهم في دخيلة نفسه، وتمنيه لو تمكن القضاء عليهم، كل ذلك صنعه سيف الدولة مع القرامطة لأنه لم يرد أن يفتح أكثر من جبهة، ولعلمه أن خطورة البيزنطيين أشمل، وأن حربهم أكثر ضرورة ووجوباً لأن القرامطة مهما عظم شأنهم، فالقضاء عليهم وحصارهم أمر غير مستحيل. أما البيزنطيون ففي اهمال شأنهم ضياع الوطن كله واحتلاله)[3]. وقد انتهت الحركة القرمطية بأن أكلت نفسها بنفسها، عندما قامت دولة الفاطميين الباطنية، واضطرت الى أن تعلن عداوتها جهاراً لما قام به الباطنية من العبث ببيت الله الحرام، وقتل الحجيج.[4]

---

(١) علق كنار (٢٢٤) على هذا بقوله: حسب هذا النص، يكون أبو حصين اذن ما يزال حياً في هذه الفترة. ولا ينبغي أن نخلط هنا بينه وبين ابنه أبي الهيثم الذي كان في ذلك الوقت أسير البيزنطيين، ولم يطلق سراحه الا في عام ٣٥٥.

(٢) ابن مسكويه: ٢، ٢٠٣ (كنار: ٢٢٣ ـ ٢٢٤).

(٣) مصطفى الشكعة: م ـ س: ١٠٨.

(٤) أنظر ذكر الحرب بين المعز لدين الله العلوي والقرامطة، في ابن الأثير في حوادث سنة: ٣٦٣ هـ (٨/٦٣٨ ـ ٦٣٩).

بيد أن مجد سيف الدولة لم يكن وليد السيف وحده، بل لقد كان لمناقبه الأدبية في ذلك شأن كبير.

لقد اكتسبت حلب بمآثر سيف الدولة الحربية ومحيطه الأدبي اللامع كما يقول سوفاجيه حظوة بلغ من علو كعبها أن صار اسمها يستحضر مع الحاضرتين الكبيرتين: بغداد في العراق، والفسطاط في مصر[١]. وقد كان ما أحيط به سيف الدولة من العظمة والمجد مما كون عنه صورة اعتبرها بعضهم (وجهاً يكاد يكون خرافياً)[٢]. وفي الوقت الـذي يشهد فيه الاستشراق لما كان لحضرة سيف الدولة من أثر عميق في خصوبة الآداب والفنون،[٣] تتنازعه فكرة (سلب اليسرى ما أعطت اليمنى) فاذا حضور سيف الدولة وبلاطه دون تأثير على تطور المدينة: حلب. ذلك بأن هذه المدينة لم يكن لها أن تنتظر شيئاً من هذا الأمير الذي يكاد يكون دائماً مشدوداً الى البعد عنها بسبب الحروب.[٤] واذا سيف الدولة مدين في شهرته لشاعرنا أبي الطيب، فبفضله دخل هذا المُلَيْك الشامي أسطورة الإسلام الذهبية.[٥]

فلتسع سنوات نذر أبو الطيب موهبته الشعرية لخدمة (هذا الأمير العربي الصغير) الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي.[٦] هذا الأمير الذي كان يعمل على دفع الشعر العربي الى الاتجاه المشؤوم لدى الشعراء بجعل الصنعة تحل محل الموهبة.[٧]

ان نظرة الى الواقع الأدبي في القرن الرابع كفيلة بأن تكشف زيف هذه المزاعم. لقد كانت الامارات آنذاك متعددة، وكان أمراؤها متفاوتين كرماً وشحاً، وكانت الأقاليم مختلفة. ولم يشهد اقليم ما ولا حضرة ما، ما شهدته حلب، وحضرة سيف الدولة من تفجر ينابيع القول، ولم تشهد تلك الأقاليم شيئاً مما يمكن أن يكون سبباً في ذلك «الاتجاه المشؤوم». فما بال تلك الأقاليم لم تنبت غير الحصرم؟ وأين هم الشعراء

---

(١) Alep au temps de saif ad-Daula: 19

(٢) H. R. Idriss: Saif ad-Daula: Emır d Alep et son panegyriste Mutanabbi-IBLA XIII, 1950 P: 239 - Sauvaget: Alep...P: 20.

(٣) يقـول كنـار: «اننـا نعـرف أن الـدور الأدبي لأمير حلب الحمداني لا يقل عن دوره السياسي والحربي». Saif ad-Daula

(٤) Sauvaget, P: 27

(٥) H. R. Idriss. OP. cit-P. 245

(٦) un poéte arabe, P: 137

(٧) Ibid,

الذين يضارعون أبا الطيب وأبا فراس، وأضرابهما ممن كان في بلاط سيف الدولة؟

وكيف يمكن القول: ان أبا الطيب كبح شخصيته المتكبرة عند سيف الدولة،[1] وهو الذي اشترط عليه شروطاً دخل الأمير تحتها وكان يُدل على من بمجلسه دلالاً كبيراً لم يفت سيف الدولة نفسه. وأي شاعر قبل أبي الطيب، أو بعده، قال كقوله بحضرة الممدوح:

سيعلم الجمـع ممن ضم مجلسنا بأنـنـي خير من تسعـى به قدم[2]

فان نحن رددنا الرواية التي تجعل أبا الطيب يشترط على سيف الدولة شروطاً، كما فعل محمود شاكر،[3] فان الشعر الذي أنشده أبو الطيب سيف الدولة منذ ميميته الأولى فيه (وفاؤ كما كالربع أشجاه طاسمه) حتى ميميته التي أنشده اياها قبيل رحيله عنه (واحرّ قلباه ممن قلبه شبم) ينطق بذات حاضرة، ويدل على روح عالية تكاد تكون مزهوة كبراً. ولكن في الميمية الأولى هذا البيت:

وفي صورة الـرومي ذي التـاج ذلـةٌ لأبـلجَ لا تيجـانَ إلا عَمَـائِمـهُ[4]

وهو بيت لا يمكن أن يرضي بلاشير، ومن على شاكلته، لا لقصور فني، فالبيت تحفة فنية رائعة، ولكن لروحه العالي الذي يجعل تيجان الروم مرتبطة بالذل، وعمائم العرب عنوان العزة.

أثُمّ سيف الدولة من يقال عنه «الأمير العربي الصغير»؟ فمن من الأمراء العرب، بله العجم، كان يضاهيه مجداً وسؤددا؟

إن هذا اللقب انما خلع عليه لأنه كان شوكة في حلوق الروم، يعرف كيف يصد هجماتهم ضد دار الإسلام.

ومـا أرى صاحب «شعـر الحـرب في أدب العـرب» الا مصيباً حين قال: «ان الشخصية العبقرية التي كانت لسيف الدولة، لا يستطيع التاريخ مهما جار كاتبوه أن ينقصـوا في أطـرافها شيئاً من مزاياها الرائعة ولو أن سيف الدولة كان جرمانيا أو من الرومان لنسج له مؤرخو تلك الشعوب سجل تاريخ مذهب الحروف، فان أمثاله في البطولة والذكاء وكرم الطبع وبسطة العلم كان نادراً عند الفرنجة».[5]

---

(١) Ibid: P, 137

(٢) العرف الطيب: ٣٤٢.

(٣) المتنبي: ١/١٩٢ وما بعدها.

(٤) البرقوقي: ٢/٥٣.

(٥) زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب. ص ٢٥٧.

الفصل الرابع

قضية العروبة

تهـاب سيوف الهنـد وهي حدائـد	فكـيـف اذا كانـت نزارية عربـا
	(البرقوقي: ١/١٨٦)
أحـق عاف بدمـعـك الـهـمـم	أحـدث شيء عهـداً بهـا القـدم
وإنـمـا الـنـاس بالـملوك ومـا	تفـلح عرب ملوكـهـا عجـم
	(١٧٩/٤)
ألا أيهـا السيف الـذي ليس مغمداً	ولا فيه مرتـاب ولا منـه عاصـم
هنيئـاً لضـرب الهام والمجد والعلى	وراجـيك والإسـلام أنـك سالـم
	(١٠٨/٤)

ما من شاعر قديم، تغنّى بالعروبة وأشاد بالعرب فعل المتنبي. وككل زاوية من زوايا شخصية المتنبي، وكل حدث من أحداث حياته، وكل ظاهرة من ظواهر شعره، أثارت قضية العروبة في شعره وحياته كثيراً من الجدل، وتعددت محاولات الدارسين في تفسيرها، فمنهم من جعل «العروبة» مفتاح شخصية أبي الطيب، ومنهم من فسر ثورته بها، ومنهم من جعل الشاعر بطلاً قومياً.

بيد أن الحديث عن العروبة عند المتنبي لم يكن بمعزل عن أمر آخر هو: الإسلام. ومن هنا عالج بعضهم «حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية»[1] كاشفاً عن الأسس الإسلامية في مواقف المتنبي.

ولم يغب كل ذلك عن الدراسات الاستشراقية التي سجلت لنا عروبة الشاعر أحياناً، والصراع بين الفكرة القومية والفكرة الدينية أحياناً أخرى، وقد ذهب

(١) محمد البجلاوي، مهرجان المتنبي - بغداد - ١٩٧٧ - منشورات وزارة الإعلام.

لمستشرقون في تفسير ذلك مذاهب شتى.

فاذا نحن راعينا الفترة الزمنية الفاصلة بين المحاولات الأولى والمحاولات الأخيرة في هذا المجال، ونظرنا الى ما شهدته أوروبا من مواقف فكرية متباينة ومذاهب مختلفة في تفسير التاريخ والحضارة، خلال فترة تمتد من زمن ارنست رينان حتى أندريه ميكال، تمكنا من رصد وتفسير ما لحق الرؤية الاستشراقية، في بعض ملامحها أحياناً، وفي أغوارها أحياناً أخرى، من تطور أو تعديل أو تبديل.

لقد هيمنت على الفكر الغربي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نظرية رينان التي تقوم على تثبيت الرؤية الاستشراقية التقليدية، القائمة على جعل الحضارة اليهودية ـ المسيحية: Judeo-christianisme أم الحضارات، ومركز العالم، على الرغم مما أثارته آراء رينان ـ في هذا الباب ـ من رجات داخل الأوساط المسيحية، لكون رينان كان يسعى ـ في تصوره ـ الى عقلنة المفاهيم الدينية، حين أراد تصوير «يسوع، ابن الانسان» عن طريق النقد التاريخي، وأعلن أن «التاريخ الحقيقي للفلسفة هو تاريخ الأديان» وأن المنبع الحقيقي «لتاريخنا» هو اليهودية ـ المسيحية.[1]

ولكن نظرية رينان «العقلانية» قد انتهت به الى التقسيم العرقي للشعوب، اذ حين يصبح العالم المسيحي مهد الحضارة، وحامل مشعلها تصبح العوالم الأخرى ـ ومنها العالم الإسلامي ـ السامي ـ معزولة عن الفعل الحضاري، وهكذا (وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان، وما بناه عليها «جوتيه» من ادعاءات في أوائل هذا القرن، مثل ادعائه «ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف».

أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بواسطة تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره، الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحسن التنقل فيه، فهو عقل جمع ومزج).[2]

---

(١) E. Renan = Vie de Jesus, Presentation de Pierre de Boisdeffre. Marabout Universite-Viervers (Belgique) 1974-P: VIII.

(٢) محمد عابد الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية ـ مقال منشور في كتاب: «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية». (ج.١، ص. ٣١٣) طبع في تونس عام ١٩٨٥، باشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج =

صحيح أن هذه النظرية العرقية قد تداعت ـ نظرياً على الأقل ـ في الغرب نفسه، وأصبحنا نجد من الغربيين من يجهر بالبراءة منها معلناً أن العلم المعاصر كشف طابعها الخـاطىء والخطير معاً[1]، الا أن آثارها قد امتدت زمناً طويلاً، وطالت باحثين من القـرن العشرين، سواء أظهرت تلك الآثار من خلال الأحكام والنتائج المعلنة، أم ظهرت واضحة كاشفة، من خلال السعي التنظري.

لقد رأينا فيما سبق[2] كيف حاول بعضهم التشكيك في عروبة المتنبي، لينتهي الى رصد فخر أبي الطيب المفرط بأصوله العربية، ولا سيما أصوله اليمنية وكأن ذلك كان دفاعاً لما يمكن أن يحوم حول ذلك النسب من شك.

الا أن ذلك التشكيك لم يكن غير سحابة لم يقف عندها الاستشراق طويلاً، بل تجاوزها ليبحث أسباب هذا الكلف بالعربية والعروبة عند الشاعر. ولم تغب قبضة «النظرية العرقية» عن بعض التفسيرات التي قدمتها تلك الدراسات التي سعت الى تقديم أساس نظري «علمي» يمكن أن تستند اليه تلك التفسيرات.

وهكـذا، فان العـرب ـ كأبنـاء فصيلتهم العبرانيين ـ تعاطوا لفترة طويلة الحياة الرعوية. وهم يقدمون ـ في تركيباتهم الأولية ـ نمطاً من القيم الصارمة الشبيهة بقيم الكتب المقدسة. ولكن أسباباً مختلفة، عقلية وسياسية، عدلت من أمزجتهم وأعطت انتاجهم الأدبي ألواناً جديدة. لقد جعلتهم دراسة الفلسفة مماحكين، وأفسدتهم المغازي.[3]

ان كل حروب الغزو تبعث في المنتصرين تعميق الاحساس بالأصل «= العرق»، وتؤدي طبيعياً الى وضعية شبه عرقية، ذلك أن أبناء الغزاة يطالبون بهيمنتهم، كحق وراثي، وبهذا المعنى فان البشرية كادت تكون أبداً عرقية.[4]

= والكاتب يحيل الى مصطفى عبد الرازق، في كتابه:

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٦ والاحالة الى:

-E. Renan: Histoire Générale et systéme camparé de langues semitiques. Paris: 2 éd. P: 15-16 1

-L. Gautier: L'esprit sémitique et l'esprit aryen P. P 66-67 Paris, 1887.

(١) أ. ميكال: المتنبي شاعر عربي ـ بعض التأملات. ص ٢٢٥.

(٢) راجع قضية النسب.

(٣) A. Rémusat: Mélanges posthumes d'histoire et de la littérature orientales-Paris: 1843-P. 283

(٤) J. Lecerf: la signification historique du racisme chez Mutanabbi (Recueil, Institut francais de Damas, Beyroth =

وقد كان هذا الاقرار الاستشراقي مدخلاً لاقرار أمر آخر هو أن «الغزو الإسلامي» لم يكن استثناء في هذا القانون «التاريخي» على أن الفكر الكوني للإسلام Lésprit universaliste دخل ـ هنا ـ في صراع مع العرقية[1] الملازمة لكل غزو. فمن جهة، لم تكن خرافة المقاتل المسلم، الذي كان يفرض ايمانه بحد السيف، تمثل غير نمنمة خيالية للغرب.

لقد جاء المقاتل المسلم ليفرض هيمنة الإسلام، في وقت كان فيه الإسلام يختلط مع العرب والعروبة. ومن جهة أخرى لا يقل صدقاً أن الهيمنة العربية كانت تهيء الهدي الديني حتى في البلدان التي لم يكن رد فعلها القومي يسمح لتلك الهيمنة بالاستمرار، كفارس مثلاً.[2] واذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كل شيء يتعلق بالحدث التاريخي في القرن السابع الميلادي، وجدنا أن الانتشار العربي لم يكن دينياً أساساً. انه هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، بالمعنى التجريبي وغير المحدد للكلمة، وهو المعنى الوحيد الذي يلائم التاريخ. ان الغزو الديني لم يأت الا بعد ذلك بزمن طويل.[3]

واذا كان من الصحيح حقاً أن الفكر الرسالي هو الذي كانت له الغلبة في نهاية

= 1936).

وقد أعيد طبع هذا البحث كما أعيد طبع بحوث المجموعة كل على حدة، بصفة مستقلة، ونحيل الى هذه الطبعات المستقلة. هذا وقد ترجم بحث لسيرف هذا، د. أكرم فاضل، ونشر مع معظم بحوث المعهد الفرنسي بدمشق في مجلة المورد: م ٦ ع ٣/١٣٩٧ ـ ١٩٧٧، وهذا العدد خاص بأبي الطيب المتنبي، الا أن أسرة تحرير المجلة رأت أن تحذف تلك المقدمة التنظيرية المتصلة بدلالة العرقية في الحضارة العربية كلها، وأن تسقط بعض فقرات البحث المترجم معللة ذلك بقولها: «ان هذا البحث رغم جودته حافل بما يتناكر وسياسة المجلة وقد شاءت هيئة التحرير أن تسقط منه ما يخدش المألوف المتواتر، كما استكفت بعنوانه الذي يراه القارىء (المغزى التاريخي للعروبة في شعر المتنبي) عن العنوان ـ الأصل الذي كان: «المغزى التاريخي للعنصر العربي في شعر المتنبي».

وغني عن البيان أنه لا بد أن نقف في دراستنا عند تلك المقدمة التنظيرية التي تساعدنا ـ وان اختلفنامعها بطبيعة الحال ـ على كشف طبيعة الرؤية الاستشراقية.

(١) آثرنا ترجمة كلمة «Racisme» بـ «العرقية» بدل الترجمة المتداولة «العنصرية» ذلك أن جذر الكلمة الأخيرة لا يدل دلالة قوية على المدلول المستعمل في بحث لسيرف خاصة، وفي البحوث الغربية عامة.

(٢) J. le cerf: P: 1

(٣) Ibid. P: 2

المطاف، فانه لم يحقق ذلك بيسر، ولا دون التواء، ولا تنازلات مهمة. ان الشعور الإسلامي العام اليوم يتحمس لفكرة تقدم الإسلام في اليابان أو في أمريكا.

في حين كانت حركة الاهتداء الى الإسلام في العصر الوسيط تبعث أكثر من القلق عند الأرستقراطيين العرب ورجال الحكم. كان الأولون يدفعون قبول الصابئين الجدد عن قدم المساواة، وكان الآخرون يفكرون في خراج المملكة خاصة، حيث تسبب تلك الظاهرة نضوب أحد مصادره. ومع ذلك فان الحب القومي الذاتي نفسه يدفع العرب، ببعض الالتواء، الى أن ينصبوا أنفسهم دعاة للإيمان. أولا يبقى، بعد انصرام عهد البطولات، لقبهم الدال على النبل، وميراثهم الثقافي؟ وهكذا كان الغزو الروحي يستوحي من نفس الشعور القومي.وقد بقي في نتائجه أكثر من دلالة: فحتى بعد الانفصال الايراني، وضياع الأندلس، وابتعاد الهند وسواها من البلاد المنعزلة عن الإسلام، وحتى عندما سلبهم الغزو التركي السلطان، بقي للعرب بلاد شاسعة تأصل فيها نهائياً وجودهم اللغوي والثقافي. وفي هذه البلاد لم يعد الغزو العربي روحياً وثقافياً فحسب، بل عرقياً حيث ذابت الجماعات القديمة دون أن يبقى منها أي ذكرى.[1]

ان هذا المنهج التحليلي الذي يعتمده لسيرف يكشف وجهاً من وجوه المنهج الاستشراقي المعتمد على اختزال الوقائع والأحداث وعزلها عن الوسط الحضاري الذي تنتمي اليه ممن أجل اطلاق أحكام قطعية. ولن ندخل في مماحكات جدالية مع النص، بالرغم مما يتضمنه من تناقضات ومغالطات، ولكننا نكتفي بالاشارة الى أن كثيراً من الردود على تلك المزاعم نجدها في كتابات بعض الغربيين أنفسهم، بله الكتابات الإسلامية.

ان القول بأن المقاتل المسلم كان يفرض ايمانه وهيمنته بالقوة يرده التاريخ، وتفنده الوقائع فضلاً عن المبدأ الثابت الذي نجده في قوله تعالى:

﴿**لا اكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي**﴾.[2] وقد اهتم كثير من الغربيين بدراسة مفهوم الجهاد في الإسلام[3]، ولا سيما في علاقته مع مفهوم «الحرب المقدسة» في الغرب، ورغم أن بعضهم اجتهد في ردّ مفهوم «الجهاد» في الإسلام الى أصول

---

(١) Ibid.

(٢) البقرة الآية: ٢٥٥.

(٣) مثلاً Alfred MORABIA: La notion de "Gihad" dans l'Islam médiévale.. Lille, 1975.

يهودية[1]، مميزاً بين مسيحية غربية خرجت عن التعاليم الأصلية للنصرانية، بتبنيها مفهـوم «الحرب المقدسة» لمواجهة «الجهاد الإسلامي» ومسيحية شرقية ظلت وفية لأصولها القائمة على السلام، الا أن الدراسة المتأنية لم تمنع من أن يظهر ـ على يد الغربيين أنفسهم ـ أن مفهوم «الجهاد» في الإسلام لا يطابق ما ذهب اليه لسيرف. ولا بد من التمييز بين حالتين: حالة الهجوم وحالة الدفاع.

«مبدئياً، لم يكن الجهاد الصيغة العادية الأقل بروزاً في العلاقات بين الإسلام والكافرين، انه يمثل فريضة اجتماعية ماضية ـ حسب الحديث الشريف ـ الى يوم القيامة.

إن هذه «الحـرب المقدسة» صارت أكثر وجوباً عندما يكون الإسلام المعرض للغزوات من قبل الكافرين، كما كان الشأن في زمن الصليبيين».[2].

وقد حاول «سيفان» أن يقدم لنا دلائل من التاريخ، فكان من بين ما ساقه أنه «في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي» تحملت الامبراطورية البيزنطية، التي جدد شبابها الأسرة المقدونية، من جديد وبحيوية، الحرب ضد المسلمين، وحين قادت غزوة على نطاق واسع شملت أرمينية والجزيرة وقاليقلا. لقد ولدت هذه الصدمة العنيفة انتفاضة إسلامية، عسكرية أساساً ولكنها روحية أيضاً.[3]

وأما القول بأن اهتداء الناس الى الإسلام كان يثير القلق والاستياء، عند مسلمي العصور الوسطى، لأنه يساعد على نضوب مصدر من مصادر الخراج، فهو من باب تطبيق الشاذ على المطرد لا العكس.

وهي فكـرة اذا قابلنـاهـا بالفكرة السابقة ناقضتها، اذ كيف يحمل الناس على الإسلام بحد السيف، فاذا أقبلوا طائعين يدخلون في دين الله أفواجا أثار ذلك قلقاً، طلباً لعرض زائل؟ وانما مصدر هذه الفكرة ما رواه المؤرخون المسلمون من أن كثيراً من أهل مصر، من القبط، اعتنقوا الإسلام طواعية، مما سبب نقصاناً في الخراج، وأصبح هذا الأمر (خلال خلافة عمر بن عبد العزيز ظاهرة تستحق التأمل والتفكير،

---

(١) M. Canard: Byzance et lesmusulmens du proche orient London, 1973. PP: 605-610

(٢) E: Sivan: L Íslam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions Musulmanes aux croisades. Paris, 1968. P:6

(٣) Ibid: P, 11

حتى ان والي مصر وهو أيوب بن شرحبيل بن أبرهة بن الصباح، اقترح ألا يعفى من يدخلون في الإسلام بعد ذلك من الجزية، ولكن الخليفة التقي أبى أن يجيب هذا الوالي الى طلبه قائلاً: ان الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جابياً). [1]

وأما القول بأن الفتح لم يكن دينياً أساساً، بل كان هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، فلا يحتاج اسقاطه الى جهد كبير، ونحن نعلم أن الإسلام منذ نشأته، وفي زمن الفتوح، كان يضم أجناساً مختلفة، فكان منهم بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، رضي الله عنهم جميعاً، ولم يكن هؤلاء الساقة.

ولكن لسيرف لا يقف عندما سبق ذكره، بل هو يتقدم ليطرح خرافة أخرى تتمثل في معادلة: العربي مقابل المسلم. فلم يعد هناك قط مسلم في البلاد العربية لا ينحدر من أنقى عروق الجنس العربي. لقد حقق انتشار الإسلام اذن، هذه المعجزة، بمعزل عن الدين، هذا النموذج الناصع الذي يمنحنا اياه تاريخ غزو عرقي . . . وهكذا يحتفظ العامل العرقي بأهميته إلى جانب الحقيقة الدينية[2] وهكذا أيضاً يصح الحديث من بعد، عن إسلام عربي، وإسلام غير عربي. «ان المتنبي أحد كبار شعراء الإسلام العربي»[3].

ولعل مرد هذا التقييم يكمن، من ضمن ما يكمن فيه، في كون النفس الإسلامي واضح جداً في شعر أبي الطيب، اضافة الى ما يَنْضح به ذلك الشعر من حب العرب والعروبة.

ان أ. ميكال لا يرضى بالوقوف على الأرض التي كان يقف عليها مستشرق مثل لسيرف، فهو يرى أن مصطلح «العرقية» المستعمل من قبل لسيرف، قد أصبح متجاوزاً شيئاً ما «وأظنّ - يقول ميكال - أن لسيرف كان سيتحدّث اليوم عن القومية: Le nationalisme، باعتبار شعر المتنبي يدافع أقلّ بكثير عن القيم الإسلامية الخالصة مما يدافع عن الماضي والتقاليد العربية». [4]

ان أ. ميكال، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، يحرص على تحديد المقصود

---

(١) مصطفى أبو ضيف أحمد: دراسات في تاريخ الدولة العربية - الدار البيضاء ١٩٨٣ ص: ٣٤٨. وهو يحيل الى طبقات ابن سعد الكبرى: ج ٥: ٢٨٣.

(٢) Lecerf: P. 3

(٣) G. Wiet: Introduction a la littératurearabe. P: 149

(٤) مراسلة خاصة، أشير اليها سابقاً.

بكلمة (عربيّ) فيقول: «ان ما نعنيه هنا بكلمة (عربيّ) كل كائن أرادأن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربيّ دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية والانتماءات القطرية، والقانونية، وحتى الدينية».[1]

ان هذا التعريف الحضاري الذي يقدمه أ. ميكال لكلمة (عربي) متقدم جداً، فهو من جهة يتجاوز التفسيرات العرقية، وهو من جهة أخرى يذكرنا بالتحديد النبوي لـ (من هو العربي)، اذ تجعل الأحاديث النبوية العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربيّ.[2]

ومن الغريب حقاً أن بلاشير يرسل لمحات شاردة عن مفهوم العروبة، لعلها كانت هي التي أوحت الى ميكال ـ وهو شديد الاعجاب بأستاذه بلاشير ـ بذلك التعريف، ومن تلك اللمحات قوله: (انني مع ذلك لا أعطي كلمة «عربي» معناها العرقي «= الاثني» بل معناها اللغوي)،[3] ولكن هذا المفهوم كثيراً ما يخونه عند التطبيق وكأن قبضة رينان لا ترحم.

ـ فما مظاهر العروبة في شعر المتنبي، وما أسبابها؟
تكاد الدراسات الاستشراقية كلها ـ من لسيرف الى ميكال «على ما بينهما من تباين» ـ تجمع على تضخم الشعور العربي في القرن الرابع على حساب الحس الإسلامي الذي كان يعرف تضاؤلاً ملحوظاً.

لقد كانت القرون السالفة واقعة تحت ميسم الصراع الشعوبي، اذ كانت الشعوب المغلوبة على أمرها (!) تطالب بالمساواة (وأحياناً بأكثر من المساواة، وذلك باسم الخدمات التي تقدمها للعلوم والفنون وباسم الفلسفة الاغريقية والطب الفارسي والفلك الهندي[4] أما في عصر المتنبي فقد أخذ الصراع مظهراً مختلفاً كل الاختلاف، وتحول الى مجال عرقي تماماً. لقد أصبح الحديث عن الإسلام أقل بكثير مما كان

(١) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ٢٢٥.

(٢) روى ابن كثير عن معاذ بن جبل أن الرسول، ﷺ، قال: «ألا ان العربية اللسان، ألا ان العربية اللسان».

وروى الحافظ ابن عساكر بسنده عن مالك، قال عليه الصلاة والسلام: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وانما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربيّ».

(٣) Un poéte arabe, 263

(٤) لسيرف/ فاضل: المورد، العدد المذكور ـ ٨٤.

من قبل.[١] ولذلك كان المتنبي يدافع عن التقاليد العربية أكثر مما كان يدافع عن القيم الإسلامية الخالصة.[٢]

ان الاشادة بالعروبة، والانتصار للعرب واضح عند المتنبي، ولكننا لا نحتاج الى جهد كبير لنعرف أن الحس الإسلامي في شعر أبي الطيب كان قوياً، وحسبنا أن نعود الى رومياته حيث يتجلى الصراع بين الشرك والتوحيد، والكفر والإسلام:

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم

xxxxxxxxxx

- ألا أيها السيف الذي ليس مغمدا ولا فيه مرتاب ولا منه عاصم

هنيئاً لضرب الهام والمجد والعلى وراجيك والإسلام أنك سالم[٣]

وهذا أمر طبيعي في رومياته، فقد كان الصراع بين فكرتين، وبين عقيدتين، ولم يكن بين جنسين أو عرقين.

وقد ظل النفس الإسلامي واضحاً حتى في الأشعار التي وجهها أبو الطيب من العراق الى سيف الدولة بعدما فرقت بينهما الأيام، بل هو لا يقف عند الاشادة بما يتصف به الممدوح من صفات دينية حتى يسفه دين الصليب كما هو واضح في بائيته المتقاربية التى منها:

سَبَقْتَ إليهمْ مناياهُمُ ومنفعةُ الغَوْث قبل العَطَبْ

فخرّوا لخالقهمْ سُجَّداً ولو لم تُغِثْ سجدوا للصُّلُبْ

وكم ذدت عنهم ردىً بالردى وكشَّفْتَ من كُرَبٍ بالكُرَبِ

وقد زعموا أنه إن يعدْ يَعُدْ معه الملك المعتصِبْ

ويستنصران الذي يعبدان وعندهما أنه قد صُلِبْ

لِيَدْفَعَ ما نَالَهُ عَنْهُمَا فيا لَلرِّجالِ لهذا العجبْ

---

(١) Le cerf: P-7

(٢) أ. ميكال: الرسالة السابقة، ويعالج ميكال قضية اثبات الوجود العربي، في مواجهة العناصر غير العربية، ولا سيما الفارسية، من خلال تحليله لنص من ألف ليلة وليلة (قصة عجيب وغريب) وان كان التوحيد بين الإسلام والعروبة واضحاً، هنا.

A. Miquel:Quelques reflexions sur un conte des mille et une nuit (C.E.A.L) n 1-1976-PP 19-27

(٣) البرقوقي: ٤/١٠٧ - ١٠٨.

ثم هو يذهب بعيداً ، فيسخر من أولئك الذين يزعمون الانتساب للإسلام وما لهم منه غير الاسم :

أرى المسلمين مع المشركين | اما لعجز واما رهب
وأنت مع الله في جانب | قليلُ الرقاد كثيرُ التعب
كأنك وحْدَكَ وحّدتَهُ | ودانَ البريَّةُ بابن وأب[1]

ولعل دومبين أصاب كبد الحقيقة عندما قال، معلقاً على ذلك الحس الإسلامي : «ولقد ساهم دور المجاهد هذا بوضع المتنبي في عداد الشعراء الذين ساروا في طريق الملة السمحة»[2].

ومن مظاهر العروبة، ذلك التعصب العرقي لكل ما هو عربي عامة، وكل ما هو يمني خاصة لأن والد المتنبي «كان يدعي أنه من عرب الجنوب، من جعفي، القبيلة اليمنية» .[3] وقد تعددت لبوسات ذلك التعصب، فهو قد يظهر حين تنغرس أفكار أبي الطيب في الماضي كتعصبه للشاعرين أبي تمام والبحتري، وكلاهما من طيء، من عرب الجنوب،[4] وقد كان هذان الشاعران (يمثلان بخاصة الكلاسيكية العربية في مواجهة المحدثين! الذين لم يحتفظ المتنبي من أعمالهم الا بما يبدو له متلائماً مع هذه الكلاسيكية) .[5] كما يظهر في موقفه من معاصريه، لنزعته اليمنية .[6]

لقد كان يملك ذلك التفوق الذي لا يجادل فيه، بانتمائه الى العرق العربي، النبيل رغم انحطاطه، وهكذا ينتهي منطقياً الى أنه هو أيضاً قد ولد ليحكم الناس . ومع ذلك فان هذه الكبرياء العجيبة لم تكن قادرة على الزهو الحق، اذ كانت تتضاءل أمام ذوي النفوذ الجدد الذين كان يكرههم . لقد كان يتملقهم ويستجديهم[7]. وكم كان سعيداً عندما يوفق الى ممدوح عربي ، كما كان الشأن عندما التقى بالأمير بدر بن عمار بن اسماعيل .

---

(١) نفسه : ١/ ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

(٢) المتنبي وأسباب مجده : ص ١٧ (من النص الفرنسي)، ص ٧٣ (من الترجمة) .

(٣) Un poéte arabe, 23

(٤) Ibid, 32 ـ ميكال : المتنبي شاعر عربي ـ ٢٢٩ .

(٥) المتنبي شاعر عربي . ٢٢٩ .

(٦) Un poéte arabe, 38

(٧) Ibid, 56

لقد كان هذا الأمير عربياً، (أو يزعم أنه كذلك. ولكن المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشني).[1]

وترانا هنا مضطرين للوقوف، من أجل تصحيح وهم كبير، وقع فيه بلاشير. ان بلاشير يشك أولاً في عراقة نسب بدر بن عمار وعروبته، فهو يرى أنه (يزعم أنه كذلك) وهو يقول ان المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشني. وهو قد عقد الفصل الخامس من القسم الأول من دراسته لعلاقة أبي الطيب ببدر بن عمار، وسماه: أبو الطيب المتنبي وبدر الخرشني.[2] لقد خلط هذا المستشرق الكبير خلطاً قبيحاً بين شخصيتين هما: بدر بن عمار الأسدي، ممدوح المتنبي، العربي صليبة، وبدر الخرشني.[3] بل ربما خلط بين هذين، وبين الخرشني المذكور في شعر أبي الطيب. فقط لاحظ بلاشير أن بدر بن عمار بن اسماعيل، ممدوح المتنبي، يلقبه شراح الديوان (الأسدي) و (الطبرستاني)، وعنده أن اللقب الأول يستند على قراءة بيت لأبي الطيب، قراءة قابلة للنقاش، وأما اللقب الثاني فهو دالّ على أصل بدر.

وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف جاز عند بلاشير أن ينسب هذا القائد الى طبرستان، ثم الى خرشنة (وخرشنة من بلاد الروم)؟[4] ويلاحظ بلاشير أن التشابه كبير بين بدر الخرشني، وبين بدر بن عمار ممدوح المتنبي[5]، مما يدل على أنهما شخص واحد.

فمن هو بدر بن عمار الأسدي؟ ومن هو بدر الخرشني؟

أما بدر بن عمار الأسدي، فان أبا الطيب يعرفنا به في شعره، فيقول:

الى البدر بن عمّار الذي لم ... يكن في غرة الشهر الهلالا

---

(١) Un poéte arabe, 95

(٢) Un poéte arabe, 95-104

(٣) ومن المؤسف حقاً أن كثيراً من الدارسين العرب تابعوا بلاشير في هذا الوهم. انظر: طه حسين (مع المتنبي) ص: ١٢٤، حيث يتابع بلاشير، ويجعل الشاعر يمدح بدراً وكان قد هجاه من قبل في قوله: فولى بأشياعه الخرشني ... كشاء أحسّ بزأر الأسود.
يوسف الحناشي: الرفض ومعانيه في شعر المتنبي، تونس ٢٠٣/٨٤/ محمد يوسف نجم: من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان المتنبي / بغداد ١٩٧٧. ص: ٥٢) هذا وقد خلط بلاشير أيضاً، في مكان آخر، بين جعفر بن كيغلغ واسماعيل بن كيغلغ، مستدلاً بذلك على تقلبات أبي الطيب في مدح مهجويه أو هجو ممدوحيه (انظر: ص ٨٢، ص ١١٤ من دراسته).

(٤) Un poete arabe, 95، وعن موقع خرشنة، انظر ص: ١٥٦هـ. ١.

(٥) Ibid, 95

ـ حسـام لابـن رائـق الـمـرجّى حسـام الـمـتـقـي أيام صالا
سنـان في قنـاة بنـي معـد بنـي أسـد اذا دعـوا الـنـزالا[1]

فالممدوح اذن عربي صليبة، من بني أسد من معدّ، ولم يكن أبو الطيب يلقي القول جزافاً، وهو الذي طالما كشف خفايا الأنساب. وقد كان بدر عندما مدحه أبو الطيب بهذه القصيدة حساماً لابن رائق، يوم كان ابن رائق حساماً للمتقي. وقد كان المتقي خليفة بين سنتي (٣٢٩ ـ ٣٣٣هـ). ومنذ توليه الخلافة أنعم علىٰ ابن رائق بأن جعله أمير الأمراء،[2] وكان ابن رائق، قبل خلافة المتقي، وقد استولى على الشام عام ٣٢٨هـ، ودخل في حرب مع محمد بن طغج الاخشيد ثم اصطلحا (على أن تكون الرملة وما وراءها الى مصر للاخشيد، وباقي الشام لمحمد بن رائق)[3].

وفي هذه الفترة، ولى ابن رائق بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية،[4] فمن هنا تتبين لنا مكانة بدر السياسية والحربية، وطبيعة الصلة التي كانت تربطه بكبراء عصره.

وأما بدر الخرشني، فهو قائد أعجمي (رومي) من قواد الخلافة، وكان من أنصار مؤنس المظفر، فكان من الذين خرجوا معه، يوم خرج مؤنس، وسار الى بغداد، يرجو عزل المقتدر، عام ٣٢٠هـ[5].

وكانت له مواقف مشهودة في ردع الخارجين من القرامطة، ومن الأرمن أيضاً[6]، وتولى الحجابة زمناً[7]، (ثم جرت له أمور، ببغداد، فصرف عن الحجابة سنة ٣٣٠هـ، وقلده المتقي طريق الفرات، فسار الى الاخشيد محمد بن طغج، أمير مصر، مستأمناً، فأمنه الاخشيد وولاه امرة دمشق، فوليها شهرين، ومات في ذي القعدة سنة ٣٣١هـ).[8] ويبدو أن هذا الخرشني هو غير الخرشني المذكور في دالية أبي الطيب

---

(١) البرقوقي: ٣/٣٤٢.
(٢) ابن الأثير: ٨/٣٧٥.
(٣) ابن الأثير: ٨/٣٦٤.
(٤) البرقوقي: ٢/٨٦ ـ اليازجي: ١٣٢.
(٥) صلة تاريخ الطبري: حوادث سنة ٣٢٠هـ.
(٦) نفسه: حوادث سنة ٣١٩هـ.
(٧) نفسه: حوادث سنة ٣٢٠هـ.
هذا ويسجل بلاشير نفسه أن الخرشني تولى الحجابة (ص ٩٦) وفي خبر الخرشني أيضاً ما يدل على أنه تولى الشرطة. (ابن الأثير: ٨/٣١٤).
(٨) محمود شاكر: المرجع المذكور: ١/١٢٣.
(من صفحات المقدمة: قصة هذا الكتاب).

التي مدح بها محمد بن طغج، فقال:

ولو لم أخفْ غيرَ أعدائه | عليه لبشّرتُه بالخلود
رمى حلباً بنواصي الخيول | وسُمْرٍ يُرقْنَ دماً في الصعيد
وبيضٍ مسافرَةٍ ما يُقمْـ | ـنَ لا في الرقاب ولا في الغُمُود
يَقُدْنَ الفَنَاءَ غداة اللقاء | إلى كل جيش كثير العديد
فولّى بأشياعه الخرشنيُّ | كشاءٍ أَحَسَّ بزَأْرِ الأُسُود

على الرغم من أن بلاشير يرى أن الخرشني المذكور هو بدر الخرشنيّ، وأن بدراً الخرشني هو بدر الأسدي، ممدوح المتنبي!! فليس في سيرة بدر الخرشني ما يشير الى أنه دخل في صراع مع الاخشيد، واكتفت الشروح بالاشارة الى أن الخرشني، نسبة الى خرشنة، من الروم[1]. وقد ساقٍ محمود شاكر أحداثاً وقعت بين المسلمين والروم عام ٣٢٢هـ، ورجح أن يكون المقصود بالخرشني (ملك الروم)[2].

ومهما يكن من أمر الخلاف حول شخصية الخرشني المذكور في شعر أبي

---

(١) التبيان: ١/٣٤٤. اليازجي: ٤٨. أما البرقوقي فقد قال: «والخرشني هو بدر الخرشني، أحد قواد الدولة العباسية، وقد كان والياً لحلب، وهو منسوب الى خرشنة بلد من بلاد الروم» ٢/٦٦ وقال قبل ذلك حين عرض لسيرة أبي الطيب في مقدمة الشرح: « والخرشني هو: بدر الخرشني والي حلب من قبل الخليفة العباسي، وثابت في كتب التاريخ أن الاخشيد استولى على حلب سنة أربع وعشرين وثلاثمائة بعد أن تركها الخرشني الى بغداد،فان كان أبو الطيب يقصد بهذا البيت (فولى بأشياعه الخ...) نزوح الخرشني الى بغداد قبل استيلاء الاخشيد على حلب، فيكون سجنه في هذه السنة أو التي تليها» ١/٣٠ وأخشى أن يكون هذا الذي ذكره البرقوقي وهما لحقه من بلاشير، فهو عندما أصدر الطبعة الأولى من الشرح (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) لم يأت بشيء من هذه الأخبار، ولكنه عندما أصدر الطبعة الثانية (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م) بعد ظهور مقال بلاشير في دائرة المعارف الإسلامية، وبعد صدور كتابه عن المتنبي، آثر البرقوقي (لمناسبة هذا الشرح الجديد والاحتشاد فيه، والعمل على جعله مجدياً عما عداه) أن يتبسط شيئاً في سيرة المتنبي. فكان منه ما كان. وما يراه ثابتاً في كتب التاريخ غير ثابت. والذي في كتب التاريخ أن الخليفة الراضي في السنة ٣٢٤هـ، «قلد محمد بن طغج أعمال مصر مضافاً الى ما بيده من الشام، وعزل أحمد بن كيغلغ عن مصر» (ابن الأثير ٨/٣٢٨) وقد سبق أن محمد بن رائق نازع الاخشيد على الشام، وانتزع منه قسماً كبيراً منها، وقلد بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية.

(٢) المتنبي: ١٠٧.

الطيب، فمن المؤكد قطعاً أن بدراً الخرشني هو غير بدر بن عمار بن اسماعيل الأسدي ممدوح أبي الطيب.

ونعود ـ بعد هذه الوقفة الاضطرارية ـ الى ما كنا فيه.

لقد كان أبو الطيب يرى أمامه انهيار الوجود العربي.

فما طبيعة هذا الانهيار؟

يرى لسيرف أنه كان انهياراً تدريجياً للسلطان الدنيوي.(١) ولكن المتتبع المتأني لسيرة أبي الطيب وشعره يرى أن هذا الانهيار حضاري، وقد وقف المتنبي حياته وشعره على التصدي للانهيار الحضاري، الذي كان من مظاهره غلو العجم في الفخر بمآثرهم، هذا الاتجاه الذي بلغ أوجه في القرن التالي، مع الشاعر الفارسي رودكي، ومع الفردوسي خاصة في الشاهنامة (كتاب الملوك)(٢).

وقد عالج الاستشراق عروبة المتنبي أو (تعصبه العرقي) من خلال جملة من المحاور أهمها:

١ ـ **الشعوبية**: لقد وقف أبو الطيب موقفه المتصلب من قضية العروبة، دفاعاً عن قيم كان العرب هم المجسدين لها حقاً. (فالمتنبي يمثل في الحقيقة نموذجاً «في عصر انتشرت فيه واتسعت أصداء المناهضات للعرب والمناقشات الشعوبية» للحمية العنيدة المنافحة عن عرقه، وهو يمثل روح القومية العربية بقدر ما يتسع لها زمانه وحالته الشخصية، لا بالطريقة التي كان سيكون عليها، بلا شك، لو كان يعيش بيننا اليوم).(٣)

وقد رأى بعضهم أن أبا الطيب المتنبي انما مدح سيف الدولة، ورآه جديراً بأشعاره، لأن سيف الدولة كان الأمير العربي الوحيد بين الطامعين الأجانب، وكان

---

(١) Lecerf: P: 9

(٢) وقد لاحظ مينار أنه رغم النزعة المناهضة للعرب في الشعر الفارسي، كان ذلك الشعر خاضعاً لا للذوق العربي فحسب، بل أيضاً للتعابير العربية، كما نرى ذلك عند منوت شهري، معاصر الفردوسي. B. de Maynard: la poesie en perse, P: 25 وسنفصل القول في هذا الموضوع، في فصل لاحق.

(٣) Lecerf: PP: 6-7 ـ الترجمة العربية: ص ٨٤.

وقد نبهت سابقاً الى أن الترجمة العربية تسقط بعض الجمل أو الفقرات، أراني مضطراً الى اضافتها أو تعديلها، راجياً ألا يعتبر ذلك مسّاً بمنزلة المترجم.

يبعث حماسة أعداء الشعوبية، وكان بطل الجهاد أيضاً.[1]

ونحن لا نشك في أن انتصار أبي الطيب للعرب كان واضحاً، ولكننا لا نميل أبداً الى تفسيره تفسيراً عرقياً، رغم تواطؤ الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء، على هذا التفسير، حتى ان ناقداً أدبياً كمحمود شاكر، يعلل امتناع أبي الطيب عن مدح الوزير المهلبي بقوله:

«وكان السبب في سوء ردهم ـ يعني هؤلاء الذين رغبوا الى الشاعر أن يمدح الوزير ـ أن أبا الطيب، كما علمت، لم يكن يرضى أبداً عن هؤلاء الأعاجم الذين مزقوا الدولة العربية وتقاسموها بينهم ـ ونعني منهم هنا بني بويه ـ وكان المهلبيّ وزير معز الدولة البويهي، وكان مشايعاً لهم في كثير».[2]

فلو كان ذلك السبب ضربة لازب، لما مدح أبو الطيب كافور، ودلير بن لشكروز، وابن العميد، وعضد الدولة البويهي، وسوى هؤلاء من الأعاجم، واذا كان أبو الطيب قد انقض على مدحه ببعض هجائه، كما فعل مع كافور، فاننا لا نشك في أنه أخلص الودّ لبعض أولئك الأعاجم، كفاتك المجنون، الذي مدحه في مصر، ثم مات فرثاه رثاء مرّاً مرتين. ولذلك نرى أن التفسير العرقي هنا قاصر. فأبو الطيب لم يكن ينظر الى العروبة نظرة ضيقة، بل كان ينظر اليها باعتبارها مجموعة من القيم الحضارية، ولذلك قال في ابن العميد:

عربي لسانه فلسفي رأيه، فارسية أعياده[3]

ولذلك أيضاً عرض بالعرب الأعراب، عندما حادوا عن قيم الحضارة العربية الإسلامية، ومالأوا أعداء الخلافة، فقال في القصيدة التي مدح بها القائد الفارس دلير بين لشكورز:

أرادت كلاب أن تفوز بدولة لمن تركت رعي الشويهات والابل[4]
أبىٰ ربها أن يترك الوحش وحدها وأن يؤمن الضب الخبيث من الأكل

وهنا لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه على ما لوحظ عند أبي الطيب من تمييز بين السادة والعبيد، ولا سيما في بيته الصارخ:

---

(١) G. Wiet: Intr P: 149
(٢) المتنبي: ١/٢٧١.
(٣) البرقوقي: ٢/١٥٠.
(٤) نفسه: ٤/١١.

ومـا في سطوة الأربـاب عيب ولا في ذلـة الـعـبدان عار[1]

وهو بيت خطير في فلسفة المتنبي ورأيه في الناس والحياة. وأين هذا من قوله:

بكـل أرض وطئـتـهـا أمـم ترعـى بعـبـد كأنـهـا غنـم[2]

إن كان يريد ببيته هذا التحريض؟!

لقد ذكر بلاشير أن أبا الطيب كان متأرجحاً بين كبريائه «النزقة» النابعة من كونه عربياً خالصاً، ورجلاً ذا شأن، وبين ما تملي عليه الأيام من الركوع بين يدي من كان يحتقرهم في قرارة نفسه. ولذلك كان من الممكن أن يسخر موهبته في بداية حياته الشعـرية لخدمة كافور الذي كان يتباهىٰ هو أيضاً بحماية «الفنانين» ولكنه لم يربط مصيره بمصير كافور - والاخشيديين - لسبب بسيط، وان كان ذا أثر قوي على هذا الفكر الملبد بالتفوق العرقي: لقد نشأت في شمالي سوريا امارة عربية بقيادة أمير لا يضاهي مزاياه الشخصية الا كرم أصله.[3] وهكذا ينصرف أبو الطيب عن العبد الزنيم الى الأمير العـربي، ولكن الى حين، اذ ان كبرياءه ستنتهي الى الصمت بعد ذلك ببضع سنوات ليجد نفسه راكعاً بين يدي زنجي وعبد قديم.[4]

وقد كان يطمع أن يحقق له كافور بعض مآربه، فلما أخلف الوعد صب حممه عليه فاذا هو «يسب كافور، لا لقبح منظره فحسب، ولكن لقبح روحه وعرقه أيضاً».[5] وقد عمقت هذه النكسات احساس أبي الطيب بحقه المهضوم، فسيطر عليه التشاؤم. ولم يكن تشـاؤم أبي الطيب ثمرة انعكاس ميتافيزيقي أو ديني، كما هو الحال عند شوبنهور، أو أبي العلاء المعري، بل كان سببه ذاته نابعاً من (ارادة القوة)[6]، أي تلك الغريزة الحيوية التي تنزع، قهراً، الى فرض سيطرتها على الناس لأن الشاعر يرى نفسه فوق كل الكائنات، ولكن حب الغلبة، الذي انتهى الى ثورة متشائمة جعل (ارادة القوة) عند أبي الطيب مزيجاً من الكبرياء، والأنفة، والكراهية، والنبل، والشجاعة،

---

(1) البرقوقي: ٢/٢١٦. (2) نفسه: ٤/١٧٩.

(3) Un poéte arabe: 112 (4) Ibid

(5) Joseph Daher: Essai sur le pessimisme chez le poéte arabe Al-Mutanabbi-Arabica-IV-1957-P. 50.

(6) Ibid: 42-45

ومن الأمور الدالة هنا، أن ضاهر وهو يتوسع فيما بدأه بلاشير، انما يكرر ما قاله ناقد عربي، كما كرره بلاشير من قبل، هو العقاد، الذي بين أن أبا الطيب يميز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وقارن بينه وبين كل من نيتشه وداروين (مطالعات: ٢١٢ - ٢٥٧).

والخبث، التي تكاد تظهر في كل صفحات الديوان.[1]

ان اخفـاق المتنبي جعله أمام اختيارين: اما الاستسلام واما ركوب القوة. أما المتنبي الذي لم يكن يملك شيئاً من خصائص الانسان الرزين، ولا الانسان المؤمن! فلم يكن بامكـانـه تحمـل هذا الحكم القاسي ببرودة أعصاب ولا أن يستسلم عن طواعية... فقـد كان مفهومه للحياة منحصراً في (النفعية الفردانية). إنه لا يحمل حياته الخلقية على قيمة موضوعية، وانما على القيمة الذاتية لشخصيته الموهوبة كل أنواع الكمال في نظره.

ان موقفه اذن سيكون هو الثورة ضد جميع الناس وكل الأشياء[2].

ان محاولة ضاهر، تبدو مغرية من حيث تسلسها المنطقي، فهي تبدأ بتسجيل ظاهرة التشاؤم، لتنتقل الى البحث عن الأسباب، منتهية الى نتيجة هذا التشاؤم الذي آل الى ثورة عارمة ضد الناس أجمعين: الحساد ـ الأمراء ـ كافور ـ المرأة الخ... ولكن تأمل الشواهد التي استند اليها الكاتب يؤول الى أن يسلب التجربة مصداقيتها، ذلك بأنه يستشهد على الثورة التي رآها نتيجة اخفاق أبي الطيب عند الأمراء، وآخرهم كافـور، بأشعار يرجع معظمها الى مرحلة الصبا. كالميمية: «ضيف ألم برأس غير محتشم»، والرائية التي في مدح الأنطاكي علي بن أحمد بن عامر:

أطـاعن خيلا من فوارسهـا الـدهـر وحيداً ومـا قولي كذا ومعي الصبر[3]

وهي من شعر الشباب الذي قاله قبل أن يتصل ببدر بن عمار. ثم انه يبالغ حين يلتمس التشاؤم في كل ما قاله أبو الطيب، كقوله في المرأة:

اذا غدرت حسنـاء وفت بعهـدهـا فمن عهـدهـا ألا يدوم لهـا عهـد[4]

وعندما يخلص الى الجانب الفلسفي من تشاؤم المتنبي، يعود الى المقارنة بينه وبين نيتشه، ليؤكد أن (الانسان الأعلى) عند المتنبي ليس هدفاً ينبغي أن يدرك، كما هو الشأن عند الفيلسوف الألماني، عن طريق تجلي ارادة القوة، ذلك بأن أبا الطيب هو نفسه ذلك (الانسان الأعلى) بقضه وقضيضه.

انه من الصعب ـ في نظر ضاهر ـ تقدير تشاؤم المتنبي فلسفياً. ان القيمة الأدبية لديوانه قد تغطي، دون أن تحطم، ديمومة تناقض وجودة: احتقار أمور هذه الحياة

---

(١) Ibid: P: 44
(٢) Ibid: P.P: 47-48
(٣) البرقوقي: ٢/٢٥٢.
(٤) نفسه: ٢/١٠٤.

الدنيا، والتأسف على عدم حصوله منها على ما يستحقه. وهكذا ينتهي الى أن أبا الطيب حين انتبه الى حقيقة الوضع الانساني، كان الأوان قد فات لتصحيحه المسيرة.

وهنا أيضاً يستشهد بقول الشاعر:

ما لمن ينصب الحبائل في الأر ... ض ومرجاه أن يصيد الهلالا[1]

وهو بيت متقدم في الزمن نسبياً، اذ قاله الشاعر عام ٣٤٤هـ، أي في مرحلة سيف الدولة، وفي قمة مجده، وفي استواء عوده، (فقد كان في الأربعين). ثم انه يسلخ البيت من سياقه في القصيدة، اذ البيت تعريض بملك الروم الذي يريد أن يصيد الهلال: سيف الدولة.

٢ ـ التبدي: يقول دوممبين:

(أياً كانت الزاوية التي ننظر منها الى المتنبي فاننا نعود فنتبين في شخصه العروبة. ولكننا قد لا نظل مطلقاً في كبد الحقيقة اذا عزوناها باديء الأمر الى احترامه للقصيدة الجاهلية، المطالبة بالتكييف لذوق العصر: انها بالأحرى من عمل الشعراء العرب، أسلافه المباشرين، وهو لم يصنع أكثر من تجويدها واضفاء الرونق والبهاء عليها. ان المتنبي هو الممثل الأعظم للشعر العربي الصميم، في خريف معركة الشعوبية).[2]

ويحدثنا هذا الباحث عن تسلط البويهيين الشيعة[3] على بغداد، في مقابل البيئة العربية الخالصة، في بلاط الحمدانيين، مشيراً الى أن كتاب بلاشير يغنينا عن الاشارة الى المظهر العرقي في أشعار المتنبي، هذا المظهر الذي يجمع بين العزة الشخصية والقومية، ومع ذلك لا تبدو عزة الشاعر أحياناً الا روسماً، وان كانت أحياناً أخرى تظهر في خيلاء:

واني لنجم تهتدي به صحبتي ... اذا حال من دون النجوم سحاب[4]

---

(١) نفسه: ٣/٢٦٤ ـ وانظر: J. Daher: P. 54

(٢) الترجمة العربية، ص: ٧٠ ـ النص الأصلي ص: ٩.

(٣) سقطت في الترجمة العربية فقرة تتحدث عن تشيع البويهيين الذين (انتهى تشيعهم الى «تعجيم» شكل ديني أدى ـ مع ذلك الى التقديس الخاص للأسرة المثال للعروبة، أي أسرة النبي ﷺ) ص. ١٠.

(٤) البرقوقي: ١/٣١٦.

ويتحول الاحساس بالعروبة الى عامل من عوامل تكريس (الاتباعية) في الفن. ان الحرص على المظاهر البدوية في شعر أبي الطيب ليس غير انتصار للعروبة، فهو عندما ينشد سيف الدولة:

بغيرك راعياً عبث الذئاب وغيرَك صارماً ثَلَمَ الضراب[1]

يشتد حرصه فيها على أن تكون فخمة (حيث صورت هذه الغزوة المتواضعة الخطورة بتشدق شديد البدواة). [2]

وقد كانت القصيدة تصويراً لغزو سيف الدولة العربي بني كلاب العرب، ولذلك (تسجل في هذه القصيدة آثاراً أخرى من آثار الصحراء: نغمة المصالحة التي استعملها المتنبي، ورغبته أيضاً في ألا يُذل المنهزمين، ومن تلك الآثار أيضاً أثر الشعر القديم). [3]

ولعل من آثار التبدي أيضاً، كوفية أبي الطيب، فقد كان أفول نجم الكوفة، في القرن الرابع، أهم الأسباب «في تضوع ماضي الكوفة العربي، في ارادتها البقاء بين الجميع، المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق»[4]. ولعلنا نستطيع أن نضيف الى هذا، تعصب أبي الطيب لمذهب أهل الكوفة اللغوي.

وقد بحث محمد يوسف نجم ظاهرة التبدي في شعر أبي الطيب، فاعتبرها (موقفاً حضارياً وقومياً اختاره أبو الطيب، منذ عاد من السماوة ولزمه في شعره، ونهج سلوكه حتى أواخر أيامه، حين أحس بغربته، غربة الوجه، واليد واللسان في عالم ليس له)[5]. ولعل هذا التفسير الحضاري يلتقي من بعض الوجوه مع ما ذهب اليه أ. ميكال الذي أكد الانتماء الحضاري للشاعر حين قال: «اذا كانت العروبة ليست شيئاً ملصقاً بهذا الشاعر، واذا كانت على العكس من ذلك هي أحد نوابضه ومحركاته، فان علينا أن نتقبل راغبين أن الشاعر عاش هذه العروبة قبل أن يقولها. وعلينا آنئذ أن نتعرف على المتنبي كانسان قبل أن نستنطقه كشاعر. ثم ان تعريف المرء نفسه بـ (عربي) يقتضي كما قلت الانتماء الى حضارة معبر عنها بهذه اللغة». [6]

---

(١) Un poéte arabe

(٢) نفسه: ١/٢٠٤.

(٣) Ibid.

(٤) المتنبي شاعر عربي. ٢٢٨.

(٥) من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان بغداد: ١٩٧٧ ص ٣٧).

(٦) المتنبي شاعر عربي. ٢٢٦.

ويتأكد هذا الأمر حين يعلن أ. ميكال أن ثورة الشاعر مأساة شخصية، الا انه في الوقت ذاته ممثل جماعة. ان مشاعره هي نفسها مشاعر العرب «الذين راحت مبادرتهم التاريخية تفلت من أيديهم لصالح الفرس والأتراك». (١)

بيد أن التفسير الحضاري لا تكتمل خيوطه ما بقيت العروبة وعاء يرتقب محتواه، وجسداً يصبو الى الروح. وقد حاول المستعرب الفرنسي تلافي هذا النقص عندما جعل أبا الطيب الذي كان يدعو العرب الي البعث يشعر بتوازٍ «بين المجد المعاش تاريخياً في القرن الأول للهجرة وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع «ذلك بأن محاولته» كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب وللإسلام». (٢)

ولذلك كان عندما يرى جهاد سيف الدولة وتصديه للكافرين «يحلم بتلك الحقبة الأولى التي حمل فيها العرب، مزودين بحرارة الإسلام الفتي الذي كان يضاعف من حماسهم عشر مرات، حملوا فيها عبء الحمية الحربية ضد الكافرين. ان عروبة المتنبي في هذه النقطة لا يمكن دحضها الا بصعوبة». (٣)

٣ ـ اللغة:

يقول شفيق جبري: «ان في لغة المتنبي وفي شعره شيئاً لا أدري ما هو، ولعل هذا الشيء انما هو صورة روحه، فإذا كانت هذه الروح انما هي روح ملك جبار فالصورة التي تستهوينا في شعر المتنبي وفي لغته انما هي صورة الشاعر الجبار». (٤) وصدق. فلغة المتنبي حيرت معاصريه فضلاً عن المتأخرين. ولأمر ما قال في شعره:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم(٥)

لقد كان أبو الطيب يعيد الينا بمواقفه في القرن الرابع الهجري ـ بعدما تأصلت قواعد العربية ـ روح الشاعر القديم الذي كان يقول: «عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا». ومعلوم أن أبا الطيب بدا في حداثة سنه، وعاد من البادية أعرابياً قحاً، ولعله

---

(١) نفسه. ٢٣١.

(٢) نفسه. ٢٣٢. (٣) نفسه. ٢٣٧.

(٤) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس. (المحاضرات التي ألقاها شفيق جبري ـ عضو المجمع العلمي العربي ـ في كلية الآداب سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) مطبعة ابن زيدون ـ دمشق ـ ١٣٤٩/ ١٩٣٠ ـ ص ٢١٠.

(٥) البرقوقي: ٤/ ٨٤.

لذلك صار في بعض شعره معقد الكلام، وعر الخطاب، (ومن شأن البداوة أن تحدث بعض ذلك، ولأجله قال النبي ﷺ «من بدا جفا»...).[1]

ولقد كان المستشرقون، في موقفهم من لغة أبي الطيب، طرائق قدداً. فهذا دومبين وهو يبحث أسباب مجد المتنبي، ويرى (أن له أسباباً، دون ريب، على الصعيد اللغوي، لا يتيسر لنا معرفتها بيسر وسهولة، وأنها لا توقظ فينا على الاطلاق، نحن الأجانب، شعوراً قومياً عميقاً، فليس ثمة أيضاً أباس من دراسات علم الأساليب العربية، في الشرق وفي الغرب على السواء. ولذلك فأنا أتردد في ركوب متن المخاطرة هنا ببعض الملاحظات من هذا النسق).[2]

ومجمل رأي دومبين أن المتنبي لم يوغل في استخدام السجع المرصع عن طريق المصادفة والاتفاق، بل كان حريصاً عليه، كنمط استعمله الشعراء الأقدمون، كما كان حريصاً على (شعبنة) البيت العربي (أي جعله شعبياً)، فهو من جهة مرتبط بالشاعر السلفي القديم، يحافظ على الشكل الاتباعي للقصيدة، ويلجأ عمداً الى استعمال الرواسم، وبعث الحياة في (التراكيب الميتة)، امعاناً في الاتصال بالأصول، وهو من جهة أخرى يدرج في أشعاره شكلاً للتعبير يحفظ بسعة كافية رنين اللغة الدارجة، لكي يمنح العديد من أبياته الاشراق المزدوج المؤلف من ايقاع الوزن الشعري ومن أنبل شكل للغة الدارجة[3].

واذا كان الشاعر قد وجد نفسه مدفوعاً الى هذه السبيل، بوصفه المؤرخ الرسمي الشعري للأمير العربي، فان كبرياءه النابعة من عروبته البدوية تتصل باعتزازه بالعروبة التي كانت مطمح شطر من الرأي العام.[4]

ولكن لسيرف لا يقف عند هذا الحد، اذ الانتصار للغة، والحرص على احياء التراكيب الميتة، قد يكون ذا هدف أبعد، متصل برغبة الهيمنة العرقية، عن طريق تأصيل الوجود اللغوي والثقافي، ولذلك لم يعد الغزو العربي للبلاد المفتوحة روحياً وثقافياً فحسب، بل صار عرقياً، وذلك بتذويب الجماعات القديمة لهذه البلاد لغوياً، حتى أن كل مسلمي البلاد العربية الآن يشعرون ويعلنون أنهم عرب صليبة كما هم

---

(١) القاضي الجرجاني: الوساطة، ص ١٨.

(٢) Mutanabbi et les raisons de sa gloire

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

عرب ثقافة. واذا كان النزاع العرقي في الإسلام، نتيجة لذلك، قد انتهى، فان من الأهمية المضاعفة القاء نظرة الى الوراء، حيث كانت هذه الأماني العربية، منذ ألف سنة، تتجسد في عقل المتنبي، الشاعر القومي العظيم، وروحه الذي توج فيه الخلف أصفى ممثل للغنائية العربية.[١] ان موقفاً كهذا الموقف، وتفسيراً كهذا التفسير، لا يمكن أن يفهم فهماً سليماً، الا اذا نحن ربطناه باللحظة الحضارية التي تولد منها. لقد كان هنالك من جهة هيمنة تيار (الفلسفة العرقية) التي أصلها رينان، ورعاها من بعده آخرون من أمثال كَوتييه، وكان هنالك من جهة أخرى، المد الاستعماري الذي كان يرى لنفسه حقاً شرعياً في البلاد المستعمرة، ولما أحس بأن الأرض بدأت تميد تحت قدميه، كانت تلك المحاولات الرامية الى احياء دعوة منتنة متمثلة في العرقية والعصبية، والتمييز بين أبناء البلد الواحد، والحضارة الواحدة، مما هو معروف.

والا فكيف يمكن تفسير هذا الالحاح الذي يبديه لسيرف على بعض الظواهر التي تفلت من أصابع أطروحته، حين يتحدث عن حدود التطابق بين (العرق العربي) والإسلام، مشيراً الى الحالات الاستثنائية المتمثلة في البربر بالغرب، والأكراد والقوقازيين بالشرق.[٢]

واذا كان لسيرف قد تحدث عن التطابق بين العروبة والإسلام الذي أفضى الى وضع حد للنزاع العرقي، لا بتكوين بنية حضارية جديدة تكون فيه كل جماعة لبنة من لبناتها، ولكن بتذويب تلك الجماعات والشعوب وخضوعها لهيمنة (عرق) واحد، هو العرق الغربي، فان المستعرب المعاصر أ. ميكال يعلن جهارة ضرورة تجاوز التفسير العرقي العقيم، اذ أن لسيرف نفسه، لو قدّر له أن يحيا بين أظهرنا اليوم، لكان سيتكلم عن القومية : Le nationalisme، لا عن العرقية : Le recisme .

وهكذا فان طلب اللغة في البادية، لا يرتبط بأمر أكبر من الفن، وما يتطلبه من اتقان. «ان عروبة اللغة التي يبحث عنها (المتنبي) في الصحراء ليست اذن ـ وبشكل دائم ـ درباً ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة. فقد يمكن أن تكون مستودعاً كبير السعة مفتوحاً للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق. وإلا فكيف يمكن أن نفهم شاعراً (حديثاً) مثل أبي نواس، مثلاً، الذي ذهب هو أيضاً الى الصحراء ليتكون هناك؟ ربما قيل دون ريب، ان شاعراً ما حديثاً، يرغب هو أيضاً في اثبات معرفته

---

(١) Lecerf: P: 3

(٢) Ibid: P: 3

بالعربية الصرف، ولكن هذا على ما أعتقد ليس سوى تفسير مجزأ لا يفتح الا مكاناً صغيراً لمتطلبات مهنة الشاعر نفسها». [1]

ويتأكد هذا التوجه الفني عندما يقرر أ. ميكال «أن الشعر هو قبل كل شيء لغة» [2]. ولذلك كان حرص المتنبي على اللغة ـ اكتساباً واستعمالاً ـ حرصاً على شعره، دون أن يعني هذا التقليل من أهمية (عروبة) التوجه، اذ أن عروبة الشاعر لا تجادل، وتتأكد تلك العروبة لغوياً بثلاثة أسباب: [3]

١ ـ البحث عن الكلمة غير المألوفة: ولا يعني هذا أن الكلمات التي شاخت اذا ما استعملت بهذا الشكل تكون أكثر عروبة من سواها، ولكن ما نورد قوله بكل بساطة هو أن إعادة عدد من الألفاظ التي غدت مجهولة أو معماة إلى هيكل اللغة هو استحضار لأكبر ذخيرة ممكنة من اللغة العربية، وهو توسيع لرقعة هذه اللغة، كما أنه تمديد لحدود العربية في اتجاه أكبر غنى.

٢ ـ ونتيجة لما سبق، فان شعر المتنبي يمد علم فقه اللغة نفسه... ان دفاعه عن العربية واستعماله اياها يفعلان أكثر من مجرد منح شعره أداة تعبيره، انهما يمنحان هذا الشعر من خلال علم فقه اللغة الخاص، نظاماً لغوياً، هو الأول حتماً بعد القرآن.

٣ ـ وأخيراً، ومن خلال هذا البحث عن الألفاظ، فان المتنبي ينتمي الى مذهب شعري يوحد بين العمل الشعري، ودراسة فقه اللغة، بجعل الشعر لغة قبل كل شيء. وهكذا فان الشعر (يفترض أن يكون بألفاظه وبتعابيره، وحتى بتراكيبه النحوية، تعبيراً ذا فرادة، وان فرادته يجب أن تستجيب لغرابة هدفه الذي هو اكتشاف الحقائق المخبوءة في العلم والعلائق السرية التي تظل مستعصية على اللغة كما هي مستعصية على المشاعر العامة.

لقد آمن الشعر العربي غريزياً بهذا، بزمن طويل قبل رمزيتنا، واذا كانت محاولات المتنبي لم تذهب بعيداً الى الأمام في هذه النقطة، كما فعل أبو تمام، لكنها تنضوي، مع ذلك، في الاتجاه نفسه الذي يعتبر من أكثر الاتجاهات ابتكاراً وصعوبة، وأنا أقر بذلك، على طريق بحث شعري استطاع العرب أن يسموه بميسمهم).

---

(١) المتنبي شاعر عربي. ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) نفسه. ٢٣٩.

(٣) نفسه. ٢٣٨ وما بعدها.

وكما لاحظ دومبين توزع أبي الطيب بين الارتباط الحميم بالشعر القديم، وبين ابتكار أساليب جديدة، لاحظ ـ كذلك ـ أ. ميكال تأرجح الشاعر بين موقفين: موقف الشاعر المرتبط بأكثر التقاليد العربية أصالة، وموقف الشاعر الباحث عن التفرد والغرابة. انه في الموقف الأول لسان الجماعة المعبر عن آمالها وآلامها، وهو في الموقف الثاني يكشف عن العبقرية الفردية، بيد أن الموقفين لا يمثلان انفصاماً في حياة الشاعر وواقعه.

وهكذا، فان المتنبي (شاعر عربي يتمخض ببساطة عن تسجيل هذه المهنة وهذا الدور المزدوج لديه)[1]، ولذلك فهو شاعر عربي (جدير بأن يحمل هذه الصفة بمقدار ما كانت التجلية في زمانه صعبة).[2]

---

(١) نفسه. ٢٤٠.

(٢) نفسه. ٢٤٠.

الباب الثالث

القضايا الفنية

الفصل الأول

التحقيق والتوثيق

ان المنطق السليم لدراسة نص أدبي ما، أوتذوقه، هو التأكد من سلامته من التحريف والتصحيف، كما ان اعتماده مصدراً من مصادر المعرفة المتعلقة بعصره، يقتضي التأكد من نسبة النص الى صاحبه، وطريق ذلك هو التحقيق والتوثيق. ان « معنى توثيق النص أن يكون وثيقة تاريخية صحيحة النسب الى مؤلفها وعصرها لتكون مادة معتمدة للدرس في كل موضوع يحتاج الى هذا النص، بما تعطينا هذه الوثيقة من معجم ألفاظ العصر والمؤلف، ودلالاتها وعقلية صاحبها ومزاجه، والمناخ الفكري والاجتماعي لبيئتها» .[1].

كما أن تحقيق النص يعني أداءه كما وضعه صاحبه. «ليس تحقيق المتن تحسيناً أو تصحيحاً، وانما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فان متن الكتاب حكم على المؤلف، وحكم على عصره وبيئته، وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها»[2].

ومن المؤكد أن المستشرقين الذين أقبلوا بعناية على الاهتمام بالتراث العربي، تحقيقاً وتوثيقاً ونشراً ودراسة، قد بذلوا جهوداً في هذا المجال تدل على صبر وجلد وأناة. ومما لا شك فيه أنهم قدموا خدمات للتراث العربي، حين نفضوا عن كنوزه غبار الاهمال، بغض النظر عن الأهداف ـ المعلنة والخفية ـ التي كانت باعثاً حثيثاً الى تلك العناية، وذلك الانقطاع الى عيون الحضارة العربية الإسلامية، انقطاع النسّاك والرهبان الى عبادتهم.

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الدارسون العرب في قدر تلك الجهود التي

---

(١) عائشة عبد الرحمن: مقدمة في المنهج ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ ١٩٧١. ص١١٥.

(٢) عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها ـ ط١ ـ القاهرة ـ ١٣٧٤هـ ١٩٥٤م. ص ٣٨.

كانت صادرة عن أفراد وجهات تختلف مشاربهم، وتتنوع اهتماماتهم، وتتباين قدراتهم وملكاتهم العلمية والفنية، فلذلك وجدنا من الدارسين من يثني الثناء الجميل على صنيعهم، ويدعونا الى المقابلة بين صنيعهم وصنيع علمائنا «فتروعنا المقابلة: فأمانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص، بتناولها بالحذف والاضافة والتغيير. . ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصالة فيها، والتثبت من صحة نسبها، يقابلها عندنا اغفال لذكر النسخة المنقولة عنها، أو اخراج طبعات ملفقة مرقعة تنسب الى المؤلف القديم دون أن يتصل به نسبها. . »[1].

ووجدنا أيضاً من يريد هتك سترهم، ويرميهم بالجهل بأدنى درجات التحقيق العلمي، فاذا المستشرق (لا يحسن يقرأ العربية)[2] واذا كل ما جاء به (خبط وخلط وأشياء أخرى)[3] واذا الاستشراق تعال وغطرسة[4].

ومهما يكن، فليس لنا أن ننكر سبق المستشرقين الى هذا الميدان في العصر الحديث[5]. فأول كتاب حديث يؤلفه عربي في هذا الفن، يوضح مناهجه ويعالج مشكلاته، هو كتاب «تحقيق النصوص ونشرها» الذي ألفه المحقق عبد السلام

---

(١) الرأي لبنت الشاطىء، وقد نقله عن (محاضرات الموسم الثقافي - الكويت ١٩٥٧) نجيب العقيقي في كتابه المذكور: ٣٩٦/٣. وهي هنا، فيما يبدو، تتحدث حديث موتور، لما لحق طبعتها لرسالة الغفران من سطو قبيح! والا فهي لا تنزه الاستشراق، في مواضع اخرى، عن الأخطاء. ولقد وقفت طويلاً عند الأخطاء. التي وقع فيها نيكلسون عند نشره لرسالة الغفران، حيث تختم وقفتها بقولها: «وأود قبل أن أدع هذا الحديث عن المستشرقين، أن أنبه الى أني لا أريد جحد فضلهم. . وانما الذي أقصد اليه هو أن أنبه قومي الى واجبهم في حمل هذه الامانة، بعد أن وكلوها الى المستشرقين، وأن أدعو علماء العربية الى نشر تراث لهم، هم أولى به، وأقدر على فهمه. «رسالة الغفران، بتحقيق بنت الشاطىء - ط١٦ ص١٠٤.

(٢) محمود محمد شاكر: برنامج طبقات فحول الشعراء. مطبعة المدني - ص ١٢٠.

(٣) م.م شاكر: طبقات فحول الشعراء. مطبعة المدني - ٥٤/١.

(٤) م. م. شاكر: البرنامج ١٢٣ : ١٢٥.

(٥) في تراثنا وجوه من طرق تحقيق النصوص وتصحيحها وضبطها. (راجع على سبيل المثال القاضي عياض: الالماع، الى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع - تحقيق السيد أحمد صقر ١٧ - دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة - تونس ١٣٨٩هـ = ١٩٧٠م. وقد ذكر بعض تلك الوجوه فرانتز روزنتال في كتابه: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي - ط٣ - ١٣٤٠٠هـ = ١٩٨٠م، في مواضع مختلفة، ولا سيما في القسم الثاني، ص.ص. ٢٢-١٢١.

هارون، وصدر بالقاهرة عام ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م. وقد أشار المؤلف في مقدمة الكتاب الى جهود سابقيه المتمثلة في المحاضرات التي ألقاها المستشرق برجشتراستر G. Bergstraesser (١٨٨٦ ـ ١٩٣٣م) عن هذا الفن بكلية الآداب، بالجامعة المصرية، وان كان المؤلف قد حاول جاهداً ـ كما قال ـ ان يطلع على هذه المحاضرات فلم يوفق[1].

وقد ألقى المستشرق الألماني محاضراته تلك عام (١٩٣١ ـ ١٩٣٢) وأعدها للنشر حمدي البكري وخليل عساكر[2].

ولقد كان للاستشراق الفرنسي اسهامه في هذا المجال ففي عام ١٩٤٥، وقبل صدور كتاب هارون بحوالي تسع سنوات، صدر كتاب (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها) لكل من بلاشير وسوفاجيه[3].

وعندما نشر بلاشير دراسته المطولة عن المتنبي، عام ١٩٣٥م، كانت طبعات الديوان متوافرة، اذ كانت تربو على عشر طبعات، موزعة ما بين الشرق والغرب، من الهند حتى ألمانيا، ولكن الأمر لم يكن كذلك في القرون السابقة، حتى القرن التاسع عشر. وحسبنا أن نشير الى أنه لم تظهر في حياة شيخ الاستشراق دوساسي، الذي عرف الغربيين بأبي الطيب، على نطاق واسع، غير طبعة واحدة من ديوان أبي الطيب بشرح المحبي الدمشقي (ت ١١١١هـ) التي صدرت في كلكته بالهند، عام ١٢٣٠هـ ـ ١٨١٤م[4]، أي قبل وفاة دوساسي بأقل من ربع قرن، ولقد كانت هذه الطبعة، بطبيعة الحال، هي الوحيدة التي كان يعود اليها دوساسي، بالاضافة الى عدد من النسخ الخطية، مما نشير اليه بعد قليل.

---

(١) تحقيق النصوص ونشرها، ص٧.

(٢) العقيقي: ٢/٤٥٠/ وانظر كذلك أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ـ مطابع دار المعارف ـ د. ت ـ ٥٥٠ ـ.

(٣) راجع الصفحة (١٢٥) من هذا البحث.

(٤) رائد الدراسة عن المتنبي: ٣٨٠. وقد ذكر بلاشير أن ناشر هذه الطبعة هو أحمد الشرواني، وانها تقع في مجلد واحد في ١٠٢ صفحة. وقال انها مفقودة اليوم: (٣٠١، un poete arabe) هذا، ولم أقف على هذه الطبعة، غير أني اطلعت على شرح للمحبي على ديوان المتنبي، باللغة الفارسية، بعنوان (محبي شرح ديوان المتنبي)، وهو موجود بخزانة جامعة ندوة العلماء، بلكنو، بالهند وليس فيه ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه.

لقد كانت الخطوة الأولى التي قام بها المستشرقون، في سبيل دراسة المتنبي، أو التعريف به، أو ترجمة شعره، هي جمع نسخ الديوان ما بين مخطوط ومطبوع. وفحص هذه النسخ ونقدها، والمقارنة بين رواياتها المختلفة أحياناً، وتبيان الراجح من المرجوح. وتبع ذلك تحقيق النص، وضبطه، بما فيه من أسماء الأعلام والأماكن، ومن ألفاظ وعبارات، وربما كان هناك استدراكات أو شروح لبعض ما غمض، كما عني بعض المتأخرين بتوثيق نسبة بعض شروح المتنبي، وكانت هذه الجهود متراوحة بين التوفيق والاخفاق، وان كان لا يخطئها في الحالين جهد كبير.

ونقف الآن عند مستشرق من القرن التاسع عشر، نتخذه مثلاً للتحقيق كما نقف عند مستشرق من القرن الحالي نتخذه مثلاً للتوثيق.

أولاً: لعل أكبر مستشرق ذلل الطريق لمن جاء بعده، هو سلفستر دوساسي.

١ ـ رأينا كيف خص دوساسي المتنبي بقسط وافر من منتقياته الموسومة بـ (الأنيس المفيد)، ثم عاد الى الوقوف عند المتنبي، في كتبه الأخرى مثل (مقامات الحريري)[1]، و (المختارات النحوية)[2].

وهكذا يتحدث دوساسي عن النسخ التي يعتمدها، فيقول عن نسخ المقامات، على سبيل المثال: «كان تحت بصري طوال مدة اشتغالي بالنص، عشر مخطوطات: أربع مخطوطات في خزانة الملك، وخمس في ملكي الخاص.

وأخيراً، كانت لدي مخطوطة، بعث بها الي من انجلترا، السيد شيكسبير M. Shakespear، وهي في ملكه، وهذه المخطوطة، التي تعود الى عام ٥٩٨هـ، مليئة بالتعليقات في الحواشي وبين السطور»[3].

وفي الطبعة الثانية من «المنتقيات العربية»[4] يعرفنا بأسباب اختلاف هذه الطبعة عن الطبعة الأولى، ولا سيما فيما يتعلق بترجمة الشعر، ومن هذه الأسباب، ومن أهمها

---

(١) Les seances de Hariri, publies en arabe, avec un commentaire choisi, par S. de Sacy - 2 ed. Imp. Royal, Paris - 1847

وأنا أحيل الى هذه الطبعة، اذ لم أتمكن من الرجوع الى الطبعة الأولى الصادرة في حياة المؤلف، عام ١٨٢٢م.

(٢) Anthologie grammaticale, Paris 18298

(٣) Les seances, pp. V - VI

(٤) Chrestomathie, t.1, pp. IX - X

أيضاً، العثور على مخطوطات أكثر دقة، وشروح أوفى، ولا سيما اذا عرفنا أن الشعر العربي يحتوي مشكلات لا يحل عويصها الا اذا استنجدنا بهذه الشروح.

وقد اعتمد دوساسي، بالاضافة الى النسخ المخطوطة لديوان المتنبي على المطبوعة الوحيدة التي ظهرت آنذاك، بكلكته، واستأنس أيضاً، للمقارنة، بترجمة هامر الألمانية.

هذا، وقد سار دولاكرانج على نهج أستاذه، في التعريف بالنسخ المعتمدة في الترجمة والدراسة، ومن ذلك قوله: «لنشر هذه الاختيارات من شعر أبي الطيب المتنبي، رجعت الى المخطوطات العربية الموجودة بخزانة الملك، ورقمها ١٤٢٨، ١٤٣٠، ١٤٣٣. وهذه النسخة الأخيرة مكتوبة بخط افريقي، ومقسمة الى أقسام ثلاثة، وتتضمن شرح التبريزي المسمىّ: الموضح[١]. وقد استعملت أيضاً مخطوط شرح الواحدي، وهو في ملك البارون سلفستر دوساسي الذي تفضل بتزويدي به»[٢].

وعندما عرض دولاكرانج لترجمة قصيدة أبي الطيب:

حتّامَ نحن نساري النجم في الظُّلَم وما سُرَاهُ على خفٍّ ولا قدم[٣]

اعتذر عما يمكن أن يلحق الترجمة من تقصير، رغم الجهد المبذول لاظهار الأصل، برداءة النّسخ[٤].

٢ ـ وذكر دوساسي أن قصائد الديوان ليست مرتبة ترتيباً واحداً في جميع النسخ، فهي قد رتبت أحياناً بحسب القوافي، كما في طبعة كلكته، وأحياناً بحسب السياق

---

(١) لم أقف على هذا الاسم في شروح التبريزي «بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ـ نقله الى العربية عبد الحليم النجار ـ دار المعارف بمصر ـ ط٢ ـ ١٩٦٨ ـ ج٢ ـ ص٦٩٠» فخر الدين قباوة: منهج التبريزي في شروحه ـ المكتبة العربية بحلب ـ ص ١٨، رائد الدراسة: ٦١ «الا أن البديعي ذكره بهذا الاسم» الصبح المنبي: ٢٦٨». وذكر بلاشير ما يلي: «مخطوطة دار الكتب الوطنية في باريس» رقم ٣١٠١-٣١٠٣» هذا هو عنوان الشرح كما ذكر في العديد من المصادر! ولكن ثمة مخطوطة محفوظة في القاهرة (فهرس دار الكتب ٣٩١/٣ أ) تحمل العنوان الآتي: «شرح المشكل من ديوان أبي تمام وأبي الطيب» (أبو الطيب المتنبي: ترجمة ابراهيم الكيلاني ـ دمشق ١٩٧٥ ـ ص. ٤٨١ هـ ٢).

(٢) Anthologie arabe, 105

(٣) البرقوقي: ٤/٢٨٥.

(٤) OP. cit, 112

التاريخي، وبه أخذ «هَامّر» في ترجمته[1]، ويبدو أن النسخ لتي اعتمدها دوساسي في الترجمة، يختلف ترتيبها لا في القصائد فحسب، بل في أبيات القصيدة الواحدة أحياناً، وهو أمر لم ينبه عليه، مما أوقعه أثناء الشرح في بعض الاضطراب.

ولنضرب مثلاًواحداً.

لقد ساق أبياتاً من ميمية أبي الطيب في وقعة الحدث[2]، هكذا:

لك الحمد في الدر الذي لي لفظه فانك معطيه واني ناظم

على كل طيار اليها برجله اذا وقعت في مسمعيه الغماغم

واني لتعدو بي عطاياك في الوغى فلا أنا مذموم ولا أنت نادم

ثم أورد شرح الواحدي على البيت الثاني: «على كل طيار، البيت، أي على كل فرس تطير إلى الحرب برجله (كذا)[3] أي تجري في سرعة الطائر اذا سمع صوت الحرب، والغماغم: الأصوات المختلطة، وعلى من صلة النادم، أي لست نادماً على هبتك الي كل فرس طيار، ويجوز أن تكون من صلة محذوف دل عليه ما تقدم كأنه قال أقصد الوغى على كل طيار. وعلق على هذا بقوله: «من بين هذين الاحتمالين، اخترت الثاني»[4]. وهو قول غريب ولا معنى له ما لم يكن هذا البيت متقدماً على سابقه، لأن المعنى يقتضيه، وفي شرح الواحدي ما يدل عليه وهو قوله: «وعلى من صلته الندم» وكذلك قال صاحب التبيان[5]. أي «على» في قوله: «على كل طيار» من صلة الندم المذكور في قوله: «ولا أنت نادم»، من البيت التالي في الترتيب الذي أخذ به دوساسي، وحقه أن يتقدم، كما هو فعلاً عند الواحدي.

٣ ـ وقد وقف دوساسي أحياناً لينقد المخطوطات التي بين يديه، ويفاضل بينها.

لقد قدم لقصيدة المتنبي:

تذكرت ما بين العذيب وبارق مَجَرَّعَوَ الينا ومجرى السوابق[6]

---

(١) Chrestomathie, 28

(٢) البرقوقي: ٤/ ٩٤.

(٣) في شرح الواحدي: يطير الى الحرب برجله، ص ٥٥٥ يجري في سرعة الطائر.

(٤) OP. cit, 54

(٥) التبيان في شرح الديوان: ٣/ ٣٩٢. وزاد أي لست نادما على كل طيار.

(٦) البرقوقي: ٣/ ٦٠ ـ Chrestamathie, 1/14

بمقدمة تحدث فيها عن مناسبة القصيدة[1] وورد ذكر بني عقيل وقشير والعجلان وكلاب وكعب[2]، فساق تعليقاً نقتطف منه ما يلي، مما هو متعلق بنقد المخطوطات:

«في المخطوطة رقم ١٤٢٨، نقرأ (عُقَيْليها وقُشَيْريها) بالتصغير. وأظنه خطأ. وأن هذين الاسمين ينبغي قراءتهما بالاضافة، لأنهما بدل من كعب.

وفي المخطوطة رقم ١٤٢٧ «عقيلها وقشيرها» ولكن هذه المخطوطة قليلة الضبط»[3].

وفي قوله هذا بعض الوجاهة ولكنه غير لازم. فليس ضرورياً أن نقرأ بصيغة التصغير، بل نقرأها بفتح العين، وتظل بدلاً من كعب، فنقول: «جاءت كعب عقيلها وقشيرها» و «جاءت كعب عقيليها وقشيريها».

٤ ـ ومن مظاهر التحقيق الترجيح بين الروايات، لاعتقاد ان احدى الروايات أصح من سواها. ففي بيت المتنبي:

أتى الظُّعْنَ حتى ما تطيرُ رَشاشةٌ　　من الخَيْلِ إلا في نحور العواتق[4]

يقول: «هنالك رواية تجعل (الطعن) بدل (الظعْن) و (رشاشه) بدل (رشاشة). وعندئذ يكون المعنى تبعاً للشراح: ما زال سيف الدولة يطعنهم، حتى ان الدم الذي كانت الخيل تجعله يتطاير كان يرتد الى أعناق النساء.

وهاك ما يقوله الواحدي عن البيت:

أتى الظعن حتى ما يطير رشاشه من الخيل «البيت» رواية ابن جني. الظعن جمع ظعينة. قال: والمعنى أن خيل سيف الدولة لحقوا بنساء هؤلاء، فكانوا اذا طعنوا تناضح الدم في نحور النساء، فاذا لحقوا بالعواتق فهو أعظم من لحاقهم بغيرهن فإنهن[5] أحق بالصون والحماية. انتهى كلامه. ويروى: حتى يطير رشاشة[6]، من الخيل الطاعنة، وهي خيل سيف الدولة، وان شئت من الخيل المطعونة، وهي خيل القبائل. وروى ابن فورجة: أتى الطعن، أي طاعن الأعداء وهم في بيوتهم، وفي اتيان الطعن حتى يطير رشاشه (في الأصل: رشاشة) في نحور النساء غزو العدو في عقر داره. قال: والهاء في رشاشه للطعن.

---

(١) OP. cit, 1/10-14

(٢) Ibid, 10

(٣) Ibid, 56

(٤) البرقوقي: ٦٣/٣.

(٥) طبعة ديتريصي: لأنهن ـ ص ٥٦٤.

(٦) طبعة ديتريصي: رشاشهُ.

وأنكر رواية ابن جني: الظعن جمع ظعينة، وذلك أنه اذا روى الظعن لم تكن[1] (كذا) يعود الضمير الى مذكور في رشاشه الا أن يروى رشاشة. انتهى كلام الواحدي[2].

قال دوساسي: «ان معنى هذا الشرح واضح. والتبريزي يقرأ (الظُّعن) و (الظَّعن) مما يجعل المعنى مختلفاً، ويقرأ (رشاشه)، ذلك أنه قال في شرحه: ظُعْنٌ وظَعْنٌ بضم الظاء وفتحها، فاذا قيل ظُعْن فهو جمع ظعينة مثل سفينة وسُفُن، واذا قيل للنساء الظاعنات ظَعْن فهو مصدر نعت به، والمعنى ذوات ظَعْن... والهاء في رشاشه عائد الى الظعن (اقرأ: الطعن) ورشاشه ما تطاير منه، شبه برشاش المطر.

أما مخطوط الملك رقم ١٩٢٨، ففيها (الطعن) و (رشاشه).

وقد اخترت قراءة (الظُّعن) مع ابن أجني، و (رشاشه) وارجاع الضمير، كما فعل التبريزي، الى كلمة (الطعن) المذكور في البيت السابق[3]. بل أيضاً أشك في صلاح كلمة (رشاشة) في هذا السياق، اذ ليس في (رشاشات المعركة) ما يسمح بهذا الاستعمال.

وفي شرح التبريزي نقرأ (ظُعْن) و (ظَعَن) ولكني كتبتها (ظَعْن) لأن الوزن لا يستقيم مع كلمة (ظَعَن)»[4].

فهذه صورة من صورة المقابلة بين الروايات، عند دوساسي، والترجيح بينها، وقد كان لذلك أثر في الترجمة.

٥ ـ ومن الأمور التي اهتم بها دوساسي أيضاً، تحقيق أسماء الأعلام والأماكن، وتحقيق الألفاظ والعبارات، وهذه بعض الأمثلة.

فمن الأمور اللافتة الانتباه أن دوساسي في (المنتقيات) يكتب اسم البحتري

---

(١) طبعة ديتريصي: لم يكن.

(٢) OP. cit, 1/64-65.

(٣) ليس في البيت السابق ذكر للطعن، وانما ذكر فيها الضرب:

يفرق ما بين الكماة وبينها ... بضرب يسلي حره كل عاشق

الا اذا اردنا أن نحمل هذا على ذاك.

(٤) OP, cit.

الشاعر هكذا: البختري، بخاء معجمة Bokhtori[1]، وقد تدارك هذا الخطأ في كتاب آخر، عند الموازنة بين أبي تمام والبحتري والمتنبي[2].

وقد رأينا من قبل كيف حقق نسبة أبي الطيب الى جعفي، لا الى جعف[3]. كما صحح اسم (العَجلان)، تبعاً لأصحاب المعاجم، رغم أن المخطوط رقم ١٤٢٨، الذي يعتمد عليه أساساً، يجعلها دائماً (عِجلان) بكسر العين.

ولكن التوفيق كان يخطئه أحياناً.

فبمناسبة وقوفه على بيتي المتنبي:[4]

وأنت أبو الهيجا ابن حمدان يا ابنه   تشابه مولود كريم ووالد
وحمدان حمدون وحمدون حارث   وحارث لقمان ولقمان راشد

أورد شرح الواحدي التالي:[5] «يريد كل من آبائك يشبه أباه، وترك صرف حمدون وحارث ضرورة، وذلك غير جائز عند البصريين. وتهزأ الصاحب من هذا البيت وقال: لم نزل مستحسنين بجمع الأسامي في الشعر[6]، كقول الشاعر:

ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم   بعثيبة[7]، بن الحارث بن شهاب

وقول دريد بن الصمة:

قتلنا بعبد الله خير لداته   دواب[8] بن أسماء بن زيد بن قارب

---

(١) Chrest. 35, 36, 59, 60

(٢) Anth. grammaticale, 476

قال: «ان العلماء اختلفوا في كل من أبي تمام والمتنبي والبحتري Bohtori، اذ هكذا ينبغي كتابة اسمه وليس البحتري Bokhtori، كما فعلت في غير هذا الموضع». هذا التصحيح أدرك اسم ابن خلكان أيضا، وقد كان يكتب من قبل: ابن خلكان. Ibn- Khilcan (Chrestomathie, 33:)

(٣) فصل قضية النسب.

(٤) البرقوقي: ١/٤٠٠.

(٥) Chrestomathie, 1/34-35، وقد نقل هذا النص صاحب التبيان في شرحه: ١/٢٧٩. وسأترك الشرح على أصله كما أورده دوساسي، لتبيين تعليقه.

(٦) في التبيان: ١/٢٧٩ «لم يزل يستحسن جمع الأسامي في الشعر». وفي الواحدي (ط. ديتريصي): لم نزل نستهجن جمع الأسامي في الشعر الخ.. Y66

(٧) في التبيان: بقتيبة.

(٨) ذؤاب في الواحدي (أوربا): وأنت أبو الهيجاء التبيان.

واحتذى هذا الفاضل على طرقهم. قال: وأنت أبو الهيجا الخ . . .(*) وهذا من الحكم التي ذخر[1] ارسططاليس وأفلاطون لهذا الخلف الصالح، انتهى كلامه.

قال ابن فورجة: أما سبك البيت فأحسن سبك. يريد: تشبه أباك وأبوك كان يشبه أباه، وأبوه أباه، إلى آخر الآباء، فليت شعري ما الذي استقبحه، فان (استقبح) قوله: وحمدان حمدون وحمدون حارث، فليس في حمدان ما يستقبح من حيث اللفظ والمعنى، بل كيف يصنع والرجل اسمه هذا، والذنب في ذلك للآباء لا للمتنبي، وهذا على نحو ما قال أبو تمام:

عبد الملك بن علي بن قسيم النبي في حسبه[2]

والبحتري حيث يقول:

علي بن عيسى بن موسى بن طلحة بن سائب بن مالك حين ينطلق

وأبو بكر بن دريد في قوله:

فنعم الفتى الجلّ مستنبط الندى وملجأ محروب ومفزع لاهث

عباد بن عمرو بن الحليس بن جابر بن زيد بن منظور بن زيد بن وارث

انتهى.

وعندما ترجم دوساسي بيت أبي تمام ظن الصفة علماً وترجم (ابن قسيم النبي) هكذا: Fils de Kasim-alnebi

وقد اعتذر عن الترجمة التامة بقوله «ان من الصعب تحديد معنى البيت بمعزل عن السياق»[3].

٦ ـ وقد وقف دوساسي، في المثال السابق على أمر آخر هو الوزن. وهو معتز بما استطاع أن يتداركه مما فاته في الطبعة الأولى من المنتقيات من هذا الجانب، اذ

---

(١) ذخرها.

(٢) ستصحح الأبيات، في الفقرة التالية، وفي الواحدي (أوربا): عبد المليك ٤٦٦

وفيه: علي بن عيسى ابن موسى بن كلمة بن سائب بن مالك حين ينطق٤٦٧

وفيه: منعم فتى الجلى ومستنبط الندى الخ . . ٤٦٧.

وفيه عياذ الخ . .

(٣) Chrest. 1/35 وهناك امثلة أخرى لتحقيق الأسماء. راجع مثلا: ١/٥٥ ـ ٦٦ من نفس الكتاب.

كان يشعر دائماً أن معرفته بالشعر العربي لا تتم ما لم يستكمل أدواته المتصلة بعلم العروض[1].

وقد لاحظ أن البيت الأول من الكامل وأن بيت دريد بن الصمة من الطويل، ورجح أن يكون بيت أبي تمام من المنسرح، وهو احتراس جيد منه اذ أن في البيت كما هو مثبت، تحريفاً يجعل استخراج وزنه صعباً. والبيت من المنسرح حقاً وروايته الصحيحة:

عَبْـدُ المَلِيكِ بْنُ صَالِـحِ بْنِ عَلِّيِّ (م) بْنِ قَسِيمِ النَّبِيِّ فِي حَسَبِـهْ[2]

وقد لاحظ أن في بيت البحتري تحريفاً، ولذلك صعب عليه استنباط بحره. وفي البيت تحريف بسيط جعل به خللاً في الوزن وهو من الطويل، وروايته السليمة:

عليُّ بن عيسى ابنٌ لموسى بن طلحة بن سائبــةَ بن مالـكٍ حين ينـطق[3]

وأما بيت ابن دريد فقد قال عنه انه من الطويل، الا أنه غير (الجلى) وهي الكلمة الموجودة بالمخطوط، ووضع مكانها (الجل). وهذا التغيير قبيح منه، ورواية البيت:

فنـعم فتى الجلى ومستنبط النـدى وملجـأ محـروب ومفـزع لاهث[4]

٧ ـ ونورد فيما يلي نموذجاً لتحقيق النص، في غير باب الأسماء:

قال أبو الطيب:

اذا كان ماتنـويه فعـلاً مضـارعـاً مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم[5]

قال دوساسي: «هذه الاشارات الى القواعد النحوية والاستعمالات التقنية لهذا

---

(١) Ibid 1/V

(٢) التبيان: ١/٢٧٩. وفي ديوان أبي تمام، بشرح الخطيب التبريزي، وتحقيق محمد عبده عزام (دار المعارف بمصر ـ ط٤) ١ـ٢٧٤: . . قسيم النبي في نسبه»

(٣) التبيان: ١/٢٧٩. وفي ديوان البحتري بتحقيق حسن كامل الصيرفي ـ دار المعارف ـ ٣/١٤٩٦. ورد البيت مختلا هكذا:

«علي بن عيسى بن موسى بن طلحة بن سائب بن مالك» حين يرمق. وفي الهامش: عبث الوليد ١٥٤ وقال: «لا بد من قطع ألف ابن ههنا، وقد حكى مثل ذلك كثيرا. . ويجب تنوين سائب لأن الـوزن يفتقر الى ذلك. . .» الواحدي ٤٦٧» «ابن موسى» العكبري ١: ٢٧٩ «ابن لموسى بن طلحة بن سائبة».

(٤) التبيان: ١/٢٧٩ والواحدي (اوربا) ٤٦٧.

(٥) شرح البرقوقي: ٤/٩٨.

الفن موجـودة بكثـرة عند ابن عربشـــاه، ولم تكن تفهم جيداً من قبل ناشري هذا المؤرخ ومترجميه دائماً. ولن أسوق غير مثل واحد. لقد حكى المؤلف أن تيمور لنك، وقد أراد أن يعمّي عن هدفه الحقيقي من غزوته، ونيته في التقدم نحو بغداد، صار يغير اتجاهه مرة تلو أخرى، وقد عبر عن فكرته هذه بما يلي: (حسب المخطوط رقم ٧٠٩ من خزانة الملك).

وتمهـل في سيره، واستعمـل في نحـوه مع مناظريه مباحث سوى وغير، وصار يتخازر ويتحاول، وينشد وهو يتغافل:

أمــوّه عن سعـــدى بعـلوى وأنــتـم   مرادي فلا سعــــدى أريد ولا علوى

... وفي طبعـة M. Mager م ١/ص ٥١٦، نقـرأ: (يتجـاوز) بدل (يتخازر)، و (يشتد) بدل (ينشد). ان هذا المترجم لم يفهم أيضاً معنى كلمة (يتحاول) التي هي في الحقيقة غير موجودة في المعاجم: انها مشتقة من (أحول) كما اشتقوا من (أعمى) (تعامى)»[1].

وقال المتنبي:

خميس بشرق الأرض والغرب زحفه   وفـي أذن الجــوزاء منــه زمــازم[2]

«في المخطوطة ١٤٢٨، كتبت كلمة (زحفه) هكذا (رجفه)، وفوقها نقرأ كلمة (معاً) مما يدل على أنه يقرأ بالوجهين معاً: (زحفه) و (رجفه)، وفي معظم النسخ وفي طبعة كلكته (٣٠٣ نقرأ: زحفه)»[3].

وقال المتنبي:

فلله وقــت ذوب الــغش ناره   فلم يبــق الاصـــارم أو ضبـــارم[4]

«نقرأ في المخطوطتين ١٤٢٧ - ١٤٢٨: «صبارم» بالصاد المهملة وكذلك في Castell في حين يكتبها الجوهري والفيروزابادي بالضاد المعجمة، وكذلك هي عند Golius et Giggeius وكل المخطوطات الأخرى التي اطلعت عليها، فيها «ضبارم» وكذلك طبعة كلكته. وقد كان علي أن أتقيد بها.

ونجد هذه الكلمة نفسها، في أبيات للبحتري بمعنى الليث»[5].

---

(١) Chrestomathie, 1/46-47

(٢) البرقوقي ٤/١٠٠.

(٣) Chrestomathie, 1/47-48

(٤) البرقوقي: ٤/١٠١.

(٥) Chrestomathie, 1/48

وقال المتنبي:

ضممت جناحيهم على القلب ضمة　　تموت الخوافي تحتها والقوادم[1]

قال الواحدي عن هذا البيت: «يريد بالجناحين الميمنة والميسرة، وهما جانبا العسكر، ولما سماهما جناحين جعل رجالهما خوافي وقوادم، والجناح يشتمل على القوادم، وهي من الريش ما فوق الخوافي تحت القوادم. يقول: قلبت جناحي العسكر على القلب فاهلكت الجميع[2].

قال دوساسي «وأظن أنه ينبغي أن نقرأ: (وهي من الريش ما فوق الخوافي والخوافي تحت القوادم) وأن نقرأ (ضممت) بدل (قلبت)»[3].

٨ـ وتعقب دوساسي بعض المستشرقين، ممن اهتم بشعر المتنبي، كالذي يظهر من موقفه من هامّر.[4]

قال المتنبي:

تَقَطَّعَ ما لا يقْطَعُ الدرع والقنا　　وفرّ من الأبطال من لا يصادم

قال دوساسي: «لقد ترجم هامر هذا البيت هكذا:

Sie schneidt nicht allein die Panzer und die Speere

Sie schneidt Ritter auch, die nicht bereit zur wehre.

أي: ان هذا اليوم لم يقطع الدرع والقنا فحسب بل قطع أيضاً الفارس الذي لم يهيأ للدفاع عن نفسه.

وقد وجد هامّر ترجمتي غير دقيقة فهو يؤكد أن الفاعل، في النص، هو الوقت (او اليوم) وليس الحسام. ولقد قرأها دون شك (فقطّع) بدل (تقطّع)[5].

وليؤكد دوساسي صحة ما ذهب اليه أورد شرح الواحدي على البيت. والرواية التي

---

(١) البرقوقي: ١٠٣/٤.

(٢) في التبيان: ٣٨٧/٣ والجناح يشتمل على القوادم والخوافي وهو الصحيح.

(٣) Chrestomathie, 1/52

(٤) البرقوقي: ١٠١/٤

(٥) OP. cit, 1/48

اعتمدها دوساسي في (تقطّع) هي رواية اختارها التبريزي ولكن الرواية الأخرى موجودة أيضاً[1].

٩ ـ لم يكن دوساسي يرجع بين الروايات فحسب بل كان يرجح بين الشروح أيضاً، وقد عرفنا أنه يعتمد كثيراً شرحين هما: الواحدي والتبريزي.

وان تتبع الاماكن التي عرض فيها لآراء هذين العالمين يبين أنه كان كثيراً ما يميل الى شرح التبريزي. وهذا مثال على ذلك.

قال المتنبي:

وأطـمَـعَ عَامِـرَ الـبُـقْيَا عَلَيهِمْ ... ونَـزَّقَـهَـا احتمـالُـكَ والـوَقَـارُ

وغَـيَّرَهَـا الـتَّـرَاسُـلُ والـتَّشَـاكِي ... وأَعْـجَـبَـهـا الـتَّـلَبُّـبُ والـمغَـارُ[2]

قال دوساسي: «ان المعنى الذي عبر عنه ليس بتاتاً ما يشير اليه الواحدي الذي يقول: (يقول: غيرها عن الطاعة أنها ترسل اليك الرسل وتشكو ما يجري عليها من سراياك، واغترت بتحزبها وتأهبها ولبسها الاسلحة وكثرة غاراتها على النواحي والاطراف، ثم وصف كثرة خيلهم وعددهم). إنتهى. وأظن أنه ينبغي أن نفهم من التراسل والتشاكي، تراسل القبائل المختلفة الثائرة، وظلامتهم المشتركة، التي كانت تثير مشاعرهم وتدفعهم الى تكوين حلف ضد سيف الدولة، وهذا هو الشرح الذي يقدمه لنا التبريزي، في مخطوطة خزانة الملك، رقم ١٤٣٢»[3].

وهاك مثلاً آخر، أشد جلاء:

قال المتنبي:

يوسّطه الـمـفـاوز كل يوم ... طلاب الـطالـبين لا الانـتـظار[4]

قال دوساسي: «هذا البيت يطرح صعوبة كبيرة في العروض. فلكي يستقيم وزن المصراع الثاني من البيت ينبغي اما أن نقرأ «الطالبين» بنون ساكنة، بدل الفتح، واما

---

(١) وقد أشار اليها صاحب التبيان (٣/٣٨٥) والبرقوقي (٤/١٠١) وقد تعقب دوساسي هامّر، في مواطن أخرى، وحكم عليه أحيانا بأن ترجمته تبتعد كثيرا عن النص، ولا تنسجم مع المشهور من الشروح. انظر Chrestomathie:1/74

(٢) البرقوقي: ٢/٢٠٤

(٣) Chrestomathie, 1/69

(٤) البرقوقي: ٢/٢١٤

أن نقـرأ «لا» مختصـرة، مع حذف الفصـل من (الانتظار)، فنقرأ: لَلانتطار، وهذا الاحتمـال الثاني هو الذي اختاره التبريزي، حين قال «كسر اللام لسكونها وسكون النون في الكلمة بعدها وحذف الألف من انتظار لانها همزة وصل، تسقط في الادراج، وحـذف الألف من (لا) لسكـونها وسكون اللام من الانتظار في الاصل، لانها لام التعريف ومن حكمها أن تكون ساكنة ولكنه اضطر الى كسرها بسكونها وسكون النون بعدها فلما كانت الحركة في اللام انما هي لالتقاء الساكنين كانت في تقدير السكون لان حركتها غير لازمة فكانت حركتها غير معتد بها. ألا تراهم يقولون للواحد:
اردد وردّ، فاذا صاروا للتثنية قالوا ردّا، ولم يقولون ارددا كراهية اجتماع حرفين متحركين من جنس واحد، مع ذلك يقولون اردد الرجل فيحركون الدالين جميعاً، ولا يعتدون بحـركة الدال الثانية لما كانت انما هي لالتقاء الساكنين، فصارت لذلك في تقدير السكون، كذلك أيضاً حذف الألف من (لا) لسكونها وسكون لام الانتظار «. انتهى. »[1].

وكلام التبريزي واضح ولكن دوساسي ذهب بعيداً ولا سيما في قوله «ينبغي قراءة الطالبين بنون ساكنة». وهذا من أغرب الأمور لا تقبل به العربية، ولا يستقيم به الوزن الذي أراد دوساسي اقامته.

وأمـا الأمر الثاني فرغم استشهاده عليه بكلام الخطيب الاّ انه كان في حل من ذلك، لو عرف شيئاً عن التحقيق والتسهيل. وورش عن نافع يقرأ أبداً بالتسيهل، كما في قوله تعالى: **﴿وقال الآخر اني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً﴾**[2] و **﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾**[3] و **﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾**[4].

ومثل ذلك في الشعر كثير.

هذا، وقد كانت قريش تميل الى تخفيف الهمزة «ولولا أن القراءة سنة متّبعه ما تكلفت قريش نبر الهمزة وتحقيقها في القرآن. وآية ذلك أنه روي عن الامام علي - كرم الله وجهـه - أنـه قال: نزل القرآن بلسان قريش وليسوا باصحاب نبر، ولولا أن جبرائيل عليه السلام نزل بالهمزعلى النبي ﷺ ما همزنا»[5].

---

(١) Chrestomathie, 1/74-75

(٢) سورة يوسف: ٣٦

(٣) سورة يوسف: ٤١

(٤) سورة الشعراء: ٨٤

(٥) أحمد مكي الانصاري: سيبويه والقراءات، دراسة تحليلية معيارية. توزيع دار المعارف ـ مصر. ١٣٩٢-١٩٧٢ ص٧٢. =

وجاء في (التبيان) عند شرح البيت المذكور: «قال أبو الفتح: قلت له عند قراءتي عليه: كسر اللام من (الانتظار) جيد لسكونها وسكون النون. وقال علي بن حمزة: سألت أبا الطيب عن فتح اللام. فقال: اجمع ساكنان، فحرّكت اللام بحركة ما قبلها، وهي اللام من لا»[1].

وفيه، عند قول المتنبي:

وَلَـمَ آحـمـلك معْلمـا هكـذا الا (م) لضـرب الـرقـاب والأجـواز

«لم آحملك، حرك الساكن، وحذف الهمزة، وهي لغة جيدة، جاءت في أشعارهم وخطبهم وكلامهم، وبيت الحماسة:

فمن أنتم إنا نسينا منَ اَنتم

ومنه قراءة ورش عن نافع: «فمن اظلم، ومن اصدق، ومن احسن، وان ارضعية»، وجميع ما في القرآن من هذا فانه ينقل حركة الهمزة الى الساكن وحذفها، وقرأ حمزة هذا كله، والأشناني بالفصل الساكن والهمزة، بسكته يسيرة[2].

ولكن ميل دوساسي الى التبريزي لا يعني أنه كان يردّ آراء الواحدي، بل هو قد يعتمد عليه ويكتفي أحياناً بان يورد شرحه في تعليقاته، كما في قول أبي الطيب:

بأبـي من وددتـه فافـتـرقـنـا وقـضـى الله بعـد ذاك اجتمـاعـا
فافـتـرقـنـا حولا فلمـا الـتـقينـا كان تسـليمـه عليّ وداعـا[3]

فقد ذكر أن الواحدي ذهب الى أن الشاعر استقى فكرته من شاعر آخر[4].

قال الواحدي: «يقول: كان تسليمه عليّ عند الالتقاء توديعاً بفراق ثان، والوداع اسم بمعنى التوديع، يقال ودّعته توديعاً ووداعاً، وهذا المعنى من قول الآخر:

بأبـي وأمـي زائـر متـقـنـع لم يخف ضوء البـدر تحت قناعـه

= وجاء في (الخصائص: ٣-١٤٣): ومن شاذ الهمزة عندنا قراءة الكسائي (أئمة) بالتحقيق فيها. فالهمزتان لا تلتقيان في كلمة واحدة الا ان تكونا عينين، نحو سئال ـ وسئار (وجئار) فاما التقاؤهما على التحقيق من كلمتين فضعيف عندنا، وليس لحناً».

(١) التبيان ٢/١١١
(٢) البيان: ٢/١٧٦
(٣) البرقوقي: ٣/٢١
(٤) Chrestomathie, 1/78

لم أستتم عناقه للقائه   حتى ابتدأت عناقه لوداعه

انتهى»[1].

وهذا التفسير كاب، لم يأت الواحدي فيه بشيء، وكاد يفقد الشعر روحه، وكان أولى به أن ينبه على قصر اللقاء، كأنه اللمح الخاطف. ومع ذلك فقد قنع دوساسي بهذا الشرح.

١٠ ـ وأخيراً، فان دوساسي رغم ما بذل من جهد في التحقيق، فاتته بعض الأمور ووقع في مزالق ننبه هنا على بعضها:

فقد وقع تحريف في بعض الآيات، كقوله تعالى ﴿ان كنتم للرؤيا تعبرون﴾[2] فقد جاءت عند دوساسي مضبوطة هكذا: تعبّرون[3].

وورد ذكر الشاعر أبي الفرج محمد بن أحمد الغساني الدمشقي، الملقب بالوأواء، وقد قرأها (الغسايي): Gassaye Demaschki[4].

ويرد اسم الطائي، فيظل عنده مجهولاً، غير مدرك أنه أبو تمام حبيب بن أوس، كما قال عندما أورد بيت المتنبي:

يسابق سيفي منايا العباد   اليهم كأنهما في رهان

لقد أورد الشارح بيتاً لعنترة:

وأنا المنية في المواقف كلها   والطعن مني سابق الآجال

وبيتاً آخر لشاعر يعرف باسم الطائي:

يكاد جبن يلاقي القِرْنَ في حَنَقٍ   قَبْلَ السِّنَانِ عَلَى حَوْبَائِهِ يَرِدُ[5]

وهو في مكان آخر يسميه: أبا تميم Abou -Temim[6].

وذلك عندما أورد له قوله:

مِنْ كُلِّ أَزْرَقَ نَظَّارٍ بِلَا نَظَرٍ   إِلَى المَقَاتِلِ مَا فِي مَتْنِهِ أَوَدُ[7]

==============

(١) شرح الواحدي ـ ط ديتريصي ـ برلين (١٨٦١م) ص٦.

(٢) سورة يوسف: ٤٣

(٣) Chrestomathie, 1/63

(٤) Ibid, 1/]]

(٥) Ibid 1/79 والبيت في ديوان أبي تمام: ٢/١٤ والتبيان ٤/١٩١.

(٦) Chrestomathie. 1/80

(٧) Ibid، ديوان أبي تمام: ٢/١٨ ـ التبيان ٤/١٩١.

ثانياً: سبقت الاشارة[1] الى أن أول من شك في نسبة شرح المتنبي المسمى (التبيان في شرح الديوان) الى العكبري، هو مصطفى جواد، وقد عالج هذا الموضوع أكثر من مرة.[2] ثم عني بلاشير بهذا الموضوع مرتين: مرة في بحثه المقدم الى المؤتمر العشرين للمستشرقين، المنعقد ببروكسيل، بعنوان: هل للعكبري شرح على ديوان المتنبي[3]؟ ومرة في المقال الذي نشره في نفس السنة (١٩٣٨) بعنوان: ملاحظة حول شرح لديوان المتنبي[4].

قال مؤلف التبيان: «أما بعد فاني لما اتقنت الديوان الذي انتشر ذكره في سائر البلدان، وقرأته قراءة فهم وضبط، على الشيخ الامام أبي الحرم مكي بن ريان الماكسيني[5]، بالموصل سنة تسع وتسعين وخمس مئة، وقرأته بالديار المصرية على الشيخ أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي النحوي[6]، الخ...[7].

هذا بعض ما عَرَّفَنَا به المؤلف من بعض أحواله وشيوخه، في مقدمة الكتاب، والذي يتتبع الشرح يستطيع استخراج أحوال أخرى، تساعد في تكوين صورة تقريبية عن الشارح، كما سنرى.

بدأ مصطفى جواد طرح القضية بالشّك في نسبة الشرح للعكبري، لشبه دليل هو خلو نسخة (دار الكتب الوطنية بباريس)، ورقمها ٣١٠٥ من العربيات من اسم المؤلف[8]، ورجح أن يكون مؤلفه هو (أبو عبد الله الحسين الأربلي) فهذا الاسم قريب

---

(١) راجع المقدمة

(٢) **مجلة الثقافة المصرية ج ١٧ ص ٤٩ وما بعدها. وقد أشار اليه مصطفى جواد في مقاله**: شرح ديوان المتنبي لابن عدلان لا للعكبري، المنشور بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: م ٢٢-١٩٤٧ - (راجع: **في التراث العربي، مصطفى جواد ج٢ ص ٢٤١ وما بعدها**).

(٣) (Actes du 20 Congres International des Orientalistes) 1938. **Existe - t - il un commentaire d'al - 'Ukbari sur le Diwan dal Mutanabbi?**

(٤) Faculte des letters de l'universite d'Alger - ed, Librairie Larose - Paris. **Extrait des anneles de l'institut d'Etudes Orientales**, TIV, 1938 R. Blachere: Note sur un commentaire de Diwan d'al- Mutanabbi.

(٥) **راجع ترجمة الماكسيني في (غاية النهاية في طبقات القراء: لشمس الدين محمد بن محمد** الجزري - عني بنشره ج. برجسترا سر. ط١-١٣٥٢هـ - ١٩٣٣ - ط٢- ١٤٠٢ - ١٩٨٢ - ٢/٣٠٩) - **وكذلك (بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي - حققه** محمد ابو الفضل ابراهيم - دار الفكر - ط٢ - ١٣٩٩ - ١٩٧٩- م٢ - ص٢٩٩)

(٦) **ترجمته في بغية الوعاة: ٢/١١٥**. (٧) التبيان: ١ - ب، ج.

(٨) **في التراث العربي: ٢/٢٤٣**

من (عبد الله بن الحسين العكبري)[1] عند التصحيف أو التصحف.

والأربلي هذا، هو «أبو عبد الله حسين بن ابراهيم بن الحسن بن يوسف الهذباني وقيل الكوراني، الأربلي. مولده سابع عشر ربيع الأول سنة ثمان وستين وخمس مئة، وتوفي يوم الجمعة من ذي القعدة سنة ست وخمسين وست مئة بدمشق»[2].

ولكن خلو النسخة الباريسية من اسم المؤلف، كما قال جواد: «لا يصحّ اتخاذه ذريعة. الى نفي نسبته الى العكبري»[3]. ولذلك جمع هذا الباحث أدلة على النفي؛ وساقها مسلسلة كالتالي[4]:

١ ـ ذكر شارح الديوان قراءته على أبي الحرم مكي بن ريان الماكسيني بالموصل. وهو معاصر لابي البقاء العكبري، ذلك في الموصل وهذا في بغداد، ولم يكن شيخاً للعكبري في علم من العلوم ولا مسمعاً له.

كما ذكر قراءته الديوان على أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيميّ النحويّ وهو أديب مصري، يعرف بالاسكندراني، ولد سنة ٥٤٥ وتوفي ٦٣٣ والعكبري ولد سنة ٥٣٨ وتوفي سنة ٦١٦[5]. فيجوز أن يكون الاسكندراني تلميذاً لابي البقاء لا العكس.

٢ ـ قال الشارح: «فسمعت شيخي أبا الفتح نصر الله بن محمد، الوزير الجزري يقول: (ان كان هذا عيّاً فحديث النبي ﷺ أصله). وشيخ الشارح هذا هو ابن الاثير، مؤلف «المثل السائر» وقد ولد بعد ولادة ابي البقاء بعشرين سنة (٥٥٨). فكيف يكون له شيخاً؟

٣ ـ عند شرح بيت المتنبي:

يدبر الملك من مصر الى عدن   الى العراق فارض الروم فالنوب[6]

---

(١) كثيرا ما أوقع تشابه الاسماء في الوهم. وعندما ذكر ابو العلاء (أحمد بن الحسين) واورد قوله:

أقلُّ ما في أقلِّها سَمَكٌ   يلعب في بِرْكَةٍ من العَسَلِ

ظنه نيكلسون (أحمد بن الحسين بديع الزمان الهمداني) وانما هو (ابو الطيب احمد بن الحسين المتنبي). راجع: رسالة الغفران ١٦٧ ـ تعليق بنت الشاطىء بالهامش.

(٢) في التراث العربي: ٢/٢٤٣.

(٣) نفسه   (٤) نفسه: ٢٤٣-٢٤٩

(٥) ورد في الأصل، سهوا أو خطأ تاريخ: ٦٠١.   (٦) التبيان: ١-١٧١.

يشير الشارح الى الملك الكامل وتملكه آمد، التي كان كان احتلالها سنة ٦٣٠. فكيف يذكر العكبري حادثة وقعت بعد وفاته باربع عشرة سنة؟

٤ - ذكر الشارح عن الشيخ أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيميّ النحويّ حديثاً له مع الملك الكامل، الذي ولي الملك سنة ٦١٥، أبي قبل وفاة العكبري بعدة أشهر. «وهذا لا يوافق مضمون الحكاية التي حكاها الشارح، فانه ذكره على كونه ملكاً قبل الحكاية، ولتاريخه بعض القدم وهذا يحيل أن يكون العكبري هو الشارح».

٥ - كان الشارح بصيرا، ولم يكن ضريراً منذ كان صغيراً كأبي البقاء العكبري، فقد قال في الشرح: «قال الشريف هبة الله علي بن محمد الشجري العلوي في الأمالي له، ونقلته بخطي». والضرير لا يقول: «نقلته بخطي».

٦ - ورد في الشرح ما يدل على أن الشارح دخل الموصل، وانحدر الى بغداد، وارتحل الى الكوفة. ولم يكن العكبري من أهل الموصل، ولا دخلها، ولا دخل الكوفة.

٧ - ذكر الشارح كتابين له في النحو هما (نزهة العين في اختلاف المذهبين) و(الروضة المزهرة). وليس في مؤلفات العكبري ذكر لهما.

فمن هذه الأدلة لم يبق مجال لنسبة هذا الشرح الى العكبري، ومنها نستطيع استنباط أحوال الشارح، فنجد أنه «كان من أهل الموصل، أو طالباً للعلم فيها، وأنه قرأ ديوان المتنبي على عالم الموصل أبي الحرم علي بن ريان الماكسيني، وأنه كان بصيراً لا ضريراً، وانه انحدر من الموصل الى بغداد... وأنه دخل الكوفة، ثم درس بالشام على ضياء الدين نصر الله بن الأثير، ثم بمصر على أبي محمد عبد المعنم بن صالح النحوي المتوفى سنة ٦٢٣، وقرأ عليه ديوان المتنبي»[1].

وهكذا يبقى في الإمكان نسبة الشرح الى أدباء من أوائل القرن السابع:

١ - شرف الدين الحسين الأربلي، وهو الاحتمال القديم الذي ذكره مصطفى جواد في مقاله الأول، ولكن هذا الاديب لم تتوافر فيه تلك الصفات، اذ لم يدرس لا على الماكسيني ولا على الاسكندراني.

٢ - شهاب الدين... اسماعيل بن حامد... الأنصاري الخزرجي القوصي

---

(١) في التراث العربي: ٢/٢٤٩.

المتوفى سنة ٦٥٣ . . . ولكن لم يذكر أحد أنه ألف في النحو ولا اشتغل بديوان المتنبي .

٣ ـ أبو البركات المبارك بن الشعار الموصلي . . . ولم يشر أحد الى أنه ألف في النحو ولا في شرح شعر المتنبي .

وبعد هذا يصل الكاتب الى أن شارح الديوان الذي «لا تصحّ نسبته الا اليه بما في سيرته من استلزام تلك النسبة»[1] هو ابن عدلان الموصلي ، اعتماداً على ما جاء في الشرح في بيان قول المتنبي :

تتقاصر الأفهام عن ادراكه مثل الذي الأفلاك فيه والدنا[2]

«قال أبو الحسن عفيف الدين علي بن عدلان : الرواية الصحيحة (مثل) بالرفع» .

قال مصطفى جواد : «فالشارح اذا هو هذا العالم الذي أثبت اسم نفسه في آخر الشرح على التقريب»[3] .

وهكذا ينتهي الكاتب من بحثه بنفي نسبة «التبيان» للعكبري ، واثبات تلك النسبة لابن عدلان .

وأما بلاشير فقد اهتم بأمرين اثنين هما :

١ ـ التثبت من وجود شرح للعكبري على المتنبي .

٢ ـ محاولة معرفة مؤلف «التبيان» بعدما ثبت أنه لا تصح نسبته الى العكبري .

بدأ بلاشير مقاله[4] بالاقرار بان حجج مصطفى جواد[5] في نفي نسبة الشرح الى العكبري قوية ، وقد جعل من أهدافه تقوية تلك الحجج بحجج اخرى . غير أننا ـ في ما يرى ـ ينبغي أن نكون أكثر حذراً فيما يتعلق بالمؤلف الذي رضي مصطفى جواد أن ينسب اليه الشرح .

---

(١) نفسه : ٢/٢٥١

(٢) التبيان : ٤/٢٠١

(٣) في التراث العربي : ٢/٢٥١

(٤) Note sur un commentaire ... p 121

(٥) يعتمد بلاشير، كما يذكر في الهامش، على مقال مصطفى جواد : اكتشافات صغيرة في المخطوطات العربية بالخزانة الوطنية بباريس . M. Jawad, petites descouvertes dans les mss. arabes de la bibliotheque nationale de Paris, dand R.E.I., 1936, p. 285, 5

حاجي خليفه (١٠١٧ ـ ١٠٦٧)

البديعي (ت ١٠٧٣)

وقبل معالجة هذا الأمر عرض بلاشير لنقد ما قيل من أن للعكبري شرحاً على ديوان المتنبي .

فمنذ القرن السابع ، شاعت فكرة وجود شرح للعكبري على المتنبي . فقد ذكر ابن خلّكان أن العكبري (شرح ديوان المتنبي) وجاء من بعده ، بأربعة قرون ، حاجي خليفة ، فذكر أن العكبري ألف كتاباً في (اعراب ديوان المتنبي) وفي نفس الفترة ذكر البديعي لائحة كاملة لشروح المتنبي ، من بينها (كتاب أبي البقاء عبد الله العكبري) .

ولكن هذه الشهادات جميعاً غير كافية ـ عند بلاشير ـ للجزم بأن للعكبري شرحاً مكتوباً على ديوان المتنبي ، اذ تحتمل عبارة ابن خلكان أن يكون الشرح شفوياً ، فيدخل بذلك في باب (الأمالي) . وأما البديعي فهو لا يتثبت في النسبة ، كما أن شهادة حاجي خليفة مشكوك فيها ، اذ قد تكون صادرة عن وهم ناتج عن الخلط بين (التبيان في شرح الديوان) وبين كتاب العكبري (التبيان في اعراب القرآن) . وأخيراً فان السيوطي في (بغية الوعاة) يذكر في ترجمة العكبري مؤلفات أبي البقاء ، ولكنه لا يشير الى ديوان المتنبي ، وهو شيء غريب اذا علمنا أهمية هذا الكتاب الجامع .

فهل يتعلق الأمر بكتاب ألفه بعض تلاميذ العكبري استناداً الى بعض المعلومات الشفوية التي كان يقدمها هذا العالم؟ يمكننا افتراض ذلك حين نعلم أن العكبري كان ضريراً ، وأنه كان يملي كتبه على مقربيه . ولكن في هذه الحال ، اما ن يكون الأمر متعلقاً بـ (أمال) ، وكان ينبغي للتلميذ عندها أن يشير الى أستاذه في المكان المناسب كما هو معهود ، وهو شيء لم يفعله . وأما أن يتضمن الكتاب معلومات عن العكبري ، والحالة هذه أن «التبيان» في أي موضع منه لا يعطي أي طابع يوحي بأنه من نوع الأمالي ، بل على العكس من ذلك يدل على أنه مؤلف منظم ، واحالاته دقيقة ، وهذه الاعتبارات وحدها كافية لنفي نسبة هذا الشرح للعكبري .

وهناك عدد آخر من الدلائل يقوي هذا الشعور :

ان العكبري لم يغادر بغداد ، في حين أن صاحب «التبيان» يصرح أنه سمع شرح ديوان المتنبي في الموصل ، عام ١٢٠٢/٥٩٩ ، من أستاذه النحويّ أبي الحرم مكي بن ريان الماكسيني ، المولود في اربل ، تلميذ ابن الخشاب ، كالعكبري ـ أي الماكسيني ـ المتوفى في الموصل عام ١٢٠٦/٦٠٣ ، وفي مصر من أستاذه أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي ، المولود بمكة عام ١١٥٢/٥٧٤ والمتوفى بمصر عام ١٢٣٥/٦٣٣ .

وحتى ان افترضنا أن العكبري نزل الموصل ومصر، فكيف يجوز أن يسمى شيخاً أحد رجلين: الماكسيني الذي يمكن أن يكون رفيقه في الأخذ عن ابن الخشاب ولم يكن يكبره الّا بحوالي عشر سنوات، والتيميّ، وكان أصغر منه بتسع سنوات.

ثم يضيف بلاشير الى ذلك حكاية الملك الكامل، المذكور آنفاً، لينتهي الى أنه لا يجوز ان نستمر في أن ننسب للعكبري، مؤلفاً تثبت كثير من فقراته أنه لسواه. فكيف نسب «التبيان» الى العكبري؟

لا يستبعد بلاشير أن يكون مرد هذا الخطأ في النسبة، الى تأويل خاطىء لنص ابن خلكان ومهما يكن فان هذا الخطأ يسهل حدوثه من العنوان:
(التبيان في شرح الديوان) الذي يذكر بعنوان آخر (التبيان في اعراب القرآن) ولا شك ان الانتشار الواسع لهذا الكتاب، وشهرة العكبري، مما قد يلقي الستار على مؤلف الشرح الذي نحن بصدده.

فمن هو مؤلف (التبيان) اذن؟
ان الاسم الذي يتبادر الى أذهاننا أولاً، هو اسم المؤرخ الأربلي، ابن المستوفي[1] (٦٣٧ - ١٢٣٩)، فقد كان هذا العالم تلميذاً للماكسيني، ولكننا لا نعرف أنه غادر مسقط رأسه الى مصر، ولا نعرف له شرحاً للمتنبي، غير كتابه (النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام)، ولهذا لا نطمئن الى أنه مؤلف (التبيان).

وهناك عفيف الدين أبو الحسن علي بن عدلان الموصلي المولود عام ١١٨٧/٥٨٣، وهو تلميذ أبي البقاء في بغداد وقد دخل مصر وأخذ عن أبي اليمن الكندي أحد شراح المتنبي، ومات بها عام ١٢٦٧/٦٦٦. غير أنه من المستبعد في نظر بلاشير، أن يكون شارح الديوان، ذلك أنه كان في الخامسة عشرة من عمره، عام ١٢٠٢/٥٩٩ وهو العام الذي قرأ فيه الشارحُ الديوانَ على الماكسيني، ويبدو أنه كان في تلك السنّ المبكرة أحدثَ من يقرأ الديوان على هذا الشيخ كما أننا لا نعرف شيئاً عن دخوله مصر، وقراءته على التيميّ. وأخيراً فان الفقرة التي ورد فيها اسمه في (التبيان) تجعلنا نستبعد أن يكون هو الشارح.

---

(١) بغية الوعاة: ٢-٢٧٢. ولم يذكر أنه كان تلميذاً للماكسيني، وذكر أن له (شرح ديوان المتنبي وابي تمام). ومن قبل ذكر صاحب (وفيات الأعيان: ٤/١٤٧-١٥٢) أن له كتاب «النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام» في عشرة مجلدات.

وعلى العكس من ذلك فان اسم عالم آخر يستوقفنا بالحاح: انه شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن ابراهيم الهذباني الكوراني، المولود عام ٥٦٨/١١٧٢ في اربل، واستقر فيما بعد بمصر ومات بدمشق عام ٦٥٦/١٢٥٨[1].

ان هذا العالم قد اشتهر لغوياً ومحدثاً شافعياً. ويضيف الذهبي: «انه حفظ ديوان المتنبي وخطب ابن نباتة، ومقامات الحريري».

ويستحيل أن نعرف من خلال هذا الكلام، ما اذا كان الهذباني قد وضع شرحاً للمتنبي أم لا. واذا كنا نعرف أنه قرأ بمصر على أبي اليمن الكندي فاننا نجهل قراءته على التيمي. ومع ذلك فان عدة قرائن تجعلنا لا نرد، رداً قاطعاً افتراض أن يكون هو الشارح. لقد كان في الثلاثين من عمره، عام ٥٩٩/١٢٠٢. ومن الممكن أن يكون قد تابع دروس الماكسيني بالموصل وهو من جهة أخرى، كالعكبري، درس مقامات الحريري وخطب ابن نباتة، مما يسهل الخلط بين الرجلين، وأخيراً فان اسمه وكنيته، أبا عبد الله الحسين، يذكراننا اسم العكبري ونسبه. ان هذه الاشارات بطبيعة الحال، كما يقول بلاشير، هشة جداً ولا تكفي للوصول الى أمر قاطع، ولذلك فان المشكل لا يزال مطروحاً. ولكن لنتفق على أنه حتى الآن، يبدو الهذباني مستجيباً لمختلف الشروط التي تفرضها فقرات مختلفة من (التبيان). لقد عاش في أوساط الموصل ومصر. ولا شيء يمنعه من أن يكون تلميذاً للماكسيني في الأولى والتيميّ في الثانية. ومهما يكن فقد كان تلميذاً لابي اليمن الكندي، أحد شراح المتنبي. ونحن نعلم، بصفة جازمة، أنه هو نفسه شرح المتنبي.

وأخيراً، فقد عاش عشرين سنة بعد وفاة الملك الكامل.

==============

اذا لم يكن لنا أن نجزم بأمر مؤلف التبيان فان لنا ملاحظات على ما أورده كل من مصطفى جواد وبلاشير، نثبتها فيما يلي:

ـ لم يعد مجال للشك في أن كتاب «التبيان في شرح الديوان» قد نسب خطأ الى

(١) قال بلاشير: «بالنسبة لمصطفى جواد، فان نسبة الشرح الى هذا المؤلف الذي يسميه (الكوراني)، يقينية». قلت: وهذا يعني أن بلاشير يعتمد على مقال جواد الاول، لاننا رأينا كيف أنه في مقاله المنشور عام ١٩٤٧، نفى أن يكون الشرح لشرف الدين هذا، وأكد أن العالم الوحيد الذي تصح نسبة الشرح اليه هو ابن عدلان.

أبي بقاء العكبري. فقد كانت حجج مصطفى جواد قوية، وزادها بلاشير قوة، ثم جاء من بعد آخرون فأضافوا حججاً أخرى أهمها أن العكبري بغدادي المذهب، أما واضع «التبيان» فهو كوفي المذهب، منتصر لمذهبه كما تنطق بذلك فقرات كثيرة من الكتاب[١].

ـ ولكن هذا لا يدفع أبداً أن لابي البقاء شرحاً على ديوان المتنبي، وعدم وصول هذا الشرح الينا لا ينفي وجوده. واذا كان بلاشير، كما رأينا، يطعن في شهادات ابن خلكان وحاجي خليفة والبديعي بغير حجة قوية، ويراها غير كافية للجزم بأن للعكبري مثل هذا الشرح، فاننا لا نرى وجهاً لهذا التشكيك[٢]، ولا سيما حين نجد كتب التراجم تصرح بأن العكبري شرح ديوان أبي الطيب، وبعض هذه المصادر قديم يرتد الى عصر العكبري نفسه.

وهكذا نجد القفطي، المعاصر للعكبري[٣]، يذكر من تصانيف أبي البقاء «شرح المتنبي»[٤]، وكما ذكر له ابن خلّكان، المتوفى عام ٦٨١هـ، «شرح المتنبي»[٥]، ثم ذكر ذلك الشرح الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، المتوفى سنة ٩٤٥هـ[٦].

وهكذا لا يصبح هناك مجال للشك في أن العكبريّ قد شرح ديوان المتنبي الا ببيّنة قاطعة.

---

(١) مهدي المخزومي: مدرسة الكوفة: ٩٣/٩٦، ٣٥٨ـ٣٥٩، شوقي ضيف: المدارس النحوية. ط دار المعارف بمصر/ ط٢ـ١٩٧٢ ص. ص. ٢٧٩ـ٢٨٠ ولمراجعة مذهب الشارح، انظر: التبيان: ٣٤١/١، ٣٨١ـ٢١/٢، ٤٤د ١٠٥، ١١٢، ١١٥ الخ...

(٢) شكك بلاشير ايضا في شرح ابن السيد للمتنبي (٢٩٦ : un poete arbae) وقد علق د. محمد ابن شريفة علـى ذلك بقوله: «ولا معنى لتشكك بلاشير في موضوع شرح ابن السيد، فقد ذكر في عدد من المراجع، وكان ابن السيد يستظهر شعر المتنبـي...» ابو تمام وابو الطيب في أدب المغاربة ـ ص١٢١.

(٣) توفي العكبري عام ٦١٦ هـ، وتوفي القفطي بعده بثمان سنوات، عام ٦٢٤.

(٤) إنباه الرواة على أنباه النحاة، حققه محمد أبو الفضل ابراهيم، ط ١ـ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ـ ج٢ ـ ص١١٦.

(٥) وفيات الأعيان: ١٠٠/٣.

(٦) طبقات المفسرين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١ ـ ١٤٠٣/١٩٨٣ ج١ ـ ص٢٣٣.

ويبقى أمر مؤلّف «التبيان».

وإذا كانت حجج النفي قويّة مقنعة، فانّ حجج الاثبات كانت هشّة، بتعبير بلاشير.

لقد ذكر بلاشير أنّ شرف الدين الأربلي، أبو عبد الله الحسن، قد يكون تتلمذ على الماكسيني، وهو أمر غير مؤكد، ولم يقوّه بلاشير بحجة، وليس في كتب التراجم ما يؤيده، بل ان مصطفى جوادا نفى أن يكون الأربلي هذا قد درس على الماكسيني، أو على عبد المنعم التيمي، ولا نجد أحداً يذكر ذلك. وكونه شرح ديوان المتنبي ليس أمراً قطعياً، كما ظنّ بلاشير، وانما هو احتمال طرحه جواد، وأخذه عنه من جاء بعد على أنّه أمر يقيني[1]. وانما الأربلي الذي ثبت أنه عني بديوان المتنبي هو المؤرخ شرف الدين أبو البركات، المبارك بن أبي الفتح أحمد بن المبارك، كما سبقت الاشارة. فاذا صحّ أن أبا عبد الله الحسين الأربلي شرح ديوان المتنبي، لم يستلزم ذلك أن يكون هذا الشرح هو «التبيان».

وأما نسبة الشرح الى ابن عدلان، فقد اعتمد فيه مصطفى جواد على أمر واحد، هو ما ورد عند شرح قول المتنبي:

تتقاصر الأفهام عن ادراكه مثل الذي الأفلاك فيه والدنا[2]

«قال أبو الحسن عفيف الدين علي بن عدلان: الرواية الصحيحة الخ..»

وأرى أنها حجة ضعيفة، الّا ان تتقوى بسواها.

ولعل تتبعنا الشرح يعين على بعض ذلك.

ان منهج الشارح - كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه، وكما التزم به[3] - هو أنه جعل غرائب اعرابه أولاً، وغرائب لغاته ثانياً، ومعانيه ثالثاً وليس غريب اللغة بغريب المعنى.

وكان من منهجه أنه إذا وقف على بيت تختلف روايته، نبه على الرواية الصحيحة بنفسه، كالذي نجده عند وقوفه عند قول المتنبي:

لو نيطت الدنيا بأخرى مثلها لعممنها وخشين أن لا تقنعا[4]

---

(١) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج٢ ص٩٠.

(٢) التبيان: ٤/٢٠١.

(٣) نفسه ١/د

(٤) التبيان: ٢/٢٦٧

قال: «الرواية الصحيحة وهي التي قرأت بها على الشيخين الامامين: أبي الحرم مكيّ بن ريان، وأبي محمد عبد المنعم بن صالح النحويّ (لعممنها) و (خشين) بالنون، والضمير للمفاخر. . .».

فلعل هذا يقوي أنه ابن عدلان، اذا ما قارناه بما جاء في البيت السابق من النونية، وان كان الخبر يقوي نفي نسبة الشرح الى العكبري أكثر مما يقوي اثبات النسبة لابن عدلان، اذ كيف يجوز أن يكون العكبري هو الشارح، ثم يروي عن تلميذه ابن عدلان؟

بقي أمر آخر نضيفه الى احوال الشارح، وهو أنه كان مقرئاً، يكشف عن ذلك منهجه في الشرح، واستئناسه كثيراً بالقراءات، في القضايا الخلافية في اللغة، كما يكشفه نص واضح، هو ما ورد عند قول المتنبي:

وما جهلت أياديك البوادي ولكن ربما خفي الصواب[1]

قال: وسألت شيخنا أبا محمد عبد المنعم النحويّ عند قراءتي عليه، عن هذا البيت وقلت له: يجوز أن يكون (البوداي) نعتاً (للايادي). و (البوادي) في نصف البيت، فكأنه عنى الوقف، وهو موضع وقف كقولك: أجبت الداعي. وقد يوقف على قوله تعالى: ﴿يومئذ يتبعون الداعي﴾ بالسكون، ويكون فاعل «جهلت» مضمراً فيها؟ فقال لي: أنت مقرىء، وقد قست، ومع هذا أنت حفيّ، فصوّب ما قلت. . . .».

فهذا يدل على أن الشارح كان يعد من القراء. ونجد في طبقات القراء ذكراً لأستاذه مكيّ بن ريان الماكسيني[2]، فلعله أخذ القراءة عن شيخه هذا. . . فهل تسعفنا الأيام في أن نجد شارح الديوان من بين تلاميذ الشيخ الماكسيني، ممن اشتهر بالقراءة؟.

---

(١) نفسه: ٨١/١

(٢) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء. —/٣٠٩.

الفصل الثاني

الدراسة الفنية

سبحان خالق نفس المتنبي.

اختصم الناس فيه حيّاً وميتاً، واختصموا فيه شاعراً وانساناً، واختصموا فيه عرباً وعجماً. «فقد شغلت به الألسن، وسهرت في أشعاره الأعين»[1]. وأين في الناس شاعر حفلت به الدنيا كالمتنبي فكان ذكره كما قال: [2]

فشـرّق حتى ليس للشـرق مشـرق وغـرّب حتى ليس للغـرب مغـرب

وما يزال ذكره مشرقاً ومغرباً الى اليوم، من الهند وأقاصي آسيا حتى أوروبا وأمريكا.

وكما انقسم العرب في المتنبي شيعاً وأحزاباً «له شيعة تغلو في مدحه، وعليه خوارج تتغايا في جرحه»[3] ومنهم من ادعى التوسط ونشد الاعتدال، كذلك كان المستشرقون منه طوائف، ما بين مادح وقادح، وكذلك كانوا متباينين في القدرة على الاقتراب الفني منه.

لقد كان اهتمام الاستشراق، بصفة عامة منصباً على القضايا الموضوعية من شعر المتنبي، وان نظرة الى الموضوعات التي قدمها الاستشراق للمساهمة في الاحتفاء بالذكرى الالفية لابي الطيب[4] كفيلة بأن تؤكد هذا الزعم، فمن بين ست مقالات

---

(١) ابن شرف القيرواني: أعلام الكلام. (أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٠٤)

(٢) البرقوقي: ٣١٢/١.

(٣) ابن شرف القيرواني: المصدر السابق.

(٤) هي البحوث التي أصدرها المعهد الفرنسي بدمشق، عام ١٩٣٦، وقد أشرنا اليها سابقا.

كانت هناك مقالة واحدة اجتهدت في الاهتمام بالقضايا الفنية في شعر المتنبي[1].

على أن هذا لا يعني أن الدراسات الاستشراقية قد أحجمت عن تناول الجانب الفني، فهناك عدد من البحوث والدراسات تعالج هذا الجانب.

ان من المستشرقين مع قنع، في الدراسة الفنية، بسرد آراء النقاد العرب القدامى، ومنهم من رضي لوك آراء زملائه، بيد أن فئة ثالثة ـ وان كان عددها قليلاً ـ اجتهدت في تقديم نظرات تذوقية ونقدية متميزة.

ولقد طرح بعضهم اشكالاً يتعلق بمدى قدرة الغربيين على تذوق شعر المتنبي، والى أي حد يحق للناقد الأدبي أن يطلق أحكاماً (فنية) على أدب أجنبي. فالمتنبي أبدع عالماً شعرياً كاملاً. «ولكن الغربيين لا يكادون يستطيعون اقتحامه، فضلاً عن نقله الى مشاعرنا». [2] فهو تبعاً لمعاصريه وللنقاد العرب آخر الشعراء الكبار. «ونحن لا نستطيع، دون شك أن نصنع أفضل من الرجوع الى حكمهم»[3]. ذلك بأن «قولهم الفصل فيما يتصل بهذا الأمر»[4].

وكان نتيجة ذلك أن رفض بعض المستشرقين، من أمثال نكلسون، الحكم على أبي الطيب، معتبراً ذلك ـ للاسباب التي ذكرنا بعضها آنفاً ـ رفضاً منهجياً[5].

الاّ أن بعضهم رأى أن يخترق المنطقة المحرمة، ويقتحم المحظور، سعياً وراء لذة المغامرة، وان حاول أن يضع حدوداً (منهجية) لهذا الاقتحام، اذ انه «من أجل تذوق الشعر لا يكفي مطلقاً المجهود الفكري، مهما يكن خالصاً مخلصاً: ينبغي تكييف الشعور»[6]. واذا كان ذلك أمراً ميسوراً عندما يتعلق الأمر بدائرة لغوية واحدة فانه يصبح على قدر من العسر حين يتغير المجال اللغوي ولكنه ليس مستحيلاً. «انه من الضروري، دون شك، قبل الاقتراب من ديوان هذا المداح ـ المتنبي ـ أن نستأنس

---

(١) Gaudefroy - Demombynes: Mutanabbi et les raisons de sa gloire.

وقد نشرت مجلة المورد (العدد الخاص بالمتنبي) ترجمة المقال بقلم أكرم فاضل، بعنوان: (المتنبي وأسباب مجده ـ الاهمية التاريخية لاشعاره) وما أدري اذا كانت العبارة الاخيرة من اضافة المترجم أم من أسرة (المورد).

(٢) غرسيه غومث: مع شعراء الاندلس والمتنبي. تعريب الطاهر احمد مكي ـ دار المعارف بمصر ـ ط٣ ـ ١٤٠٣-١٩٨٣، ص٣٧.

(٣) Carra de vaux: les penseurs de l'Islam T.I, P333 (٤) غ. غومث: المصدر المذكور. ص؟

(٥) Blachere : un poete arabe, 338 (٦) Gaude froy - Demombynes:OP. cit.1

بالمحيط الذي ولد فيه، وأن نستحضر قدر الامكان روح عصره، وذوقاً شبيهاً بذوق معاصريه، ومنفتحاً بالقدر الذي يستجيب لطرق تعبيرهم الفنية. ومن دون شك فانه عنـدمـا تكتمل لدينا هذه المهمة الأولية، ينبغي الاعتراف بأمانة بان بعض القضايا الادبية، كقيمـة ووقـع الكلمـات التي يختـارهـا الشاعر تظل الغازاً غريبة عن أذننا الغربية».[1] وعندئذ لا يصبح المستشرق كالنقاد الشرقيين مؤهلاً فحسب لقدر جهد المتنبي وقيمة شعره وأصالته بل يصبح أكثر تأهيلاً منهم لهذه المهمة، ذلك بأنه لا يحمل في ذاته أية ذهنية جدالية[2] تجعل منه خصماً أو نصيراً للمتنبي، دون سند معقول.

---

(١) un poete arabe, 338

(٢) ibid.

المبحث الأول

الذوق الأدبي

منذ القرن الثامن عشر، أصدر رايسكه (شهيد الأدب العربي!)، في حق أبي الطيب وأمته حكماً قاسياً، سرى من بعد بشكل غريب الى غيره من المستشرقين، فقال دوساسي: «من المؤكد أن قصائد المتنبي ليس لها لا قيمة القصائد العربية القديمة ولا صعوبتها، وعلى الرغم من الشهرة التي تمتع بها صاحبها، الا أنني أعتقد، مثل رايسكه، أن مرد هذه الحظوة العجيبة انما هو فساد الذوق الادبي عند العرب»[1].

يظهر دوساسي، في القسم الأول من حديثه، ناقداً «أعرابياً» يتخذ الشعر الجاهلي نموذجاً يقاس عليه الشعر الجيد، وأصلاً يحتكم اليه، فما قارب الأصل حكم له، وما باعده أو خالفه اطرحه واسترذله. وهو في القسم الثاني، يدور في فلك الاستشراق التقليدي الممجد للمركزية الأوروبية، الناظر الى الحضارات الاخرى وأممها نظرته الى من لم يبلغ سن الرشد.

وبرغم المكانة العالية التي احتلها دوساسي في نفوس مريديه، الا أنه لم يسلم له في مثل هذه الاحكام[2].

يقول دولاكرانج: «عندما نمضي الى قراءة أبي الطيب، بعدما نجعل من العربية

---

(١) Chrestomathie, 1/26 وقد ظل هذا الحكم يتردد عند بعض المعاصرين من أمثال: (Lalitterature arabe: Kahn 165) الا أنه وجد من ينقضه منذ القرن ١٩م، وفي حياة دوساسي نفسه الذي يقول: «ان هذا الحكم لم يقره هورست HORST ولا هامر HAMMER ومع ذلك فأنا أظن أنه لن يعارض بأسباب وجيهة، واني متشبث بما قلته عن هذا الموضوع في جريدة العلماء Journal des savans . . . الخ» Chrestomathie, 1/26

(٢) انظر على سبيل المثال: Duval-Destains:Mercure Etranger, II, 133 (188)

موضوع دراسة جادة، لا يفوتنا أن نلمس فيه الخصائص المكونة للرجل العبقري. ان هذا الشاعر يمتلك خيالاً، وملكه فنية وحماسة، ويتميز خاصة بفحولة وإشراقات عبقرية وسمو في الأفكار. كما يتسم أسلوبه بالايجاز والحدة والتعبيرات المبتكرة المشرقة. وبديهي أن له روحاً نزاعاً الى الجزالة، التي يدركها أحياناً، ولكنه أيضاً لشدة رغبته في ادراكها، يخطىء في معظم الاحيان في اختيار الافكار أو الصور، وهكذا يسقط في المبالغة والمغالاة»[1].

ولكن دولاكرانج، حين يصل الى الحديث عن مساوىء المتنبي، يأبى الا أن يجعلها مساوىء مشتركة بين شعراء العربية جميعاً، أو معظمهم على الأقل، وكأنها من سمات الشعر العربي، اذ أنه «لا شيء أندر من الوقوف على قصيدة عربية، دون أن نعثر فيها على شيء يرده ذوقنا المرهف، ولكن الخاص جداً»[2].

وتغريه المحاولة بالمجازفة باطلاق «بعض الانطباعات»[3] التي تدل على جرأة تتجاوز حدود المجال العلمي، في بعض الاحيان. فشعر العرب لم يغتن بأي قدر من الخيال، وهكذا وجد نفسه محروماً من حافز أساسي يجعله رائقاً وجذاباً[4].

كان على موهوبي الشعراء أن يجتهدوا في تحقيق المتعة، وجعل الشعر مقبولاً، بفتح ينابيع جديدة. وقد ظنوا أنه يكفيهم لذلك أن يبينوا عن كنوز لغتهم العربية، وأن يتلاعبوا بالمعاني. ومن هنا حدث أن بعضهم أراد أن يعطي أفكاره قدراً من السمو أو الرفاهة بتقليبها على وجوهها، واعادة انتاجها في كل الاشكال الممكن تصورها. وقد تكلف بعضهم في أن يجعل العلاقة بين الافكار خفية، وأن يستعمل أقل التعابير تداولاً، وأدخل بعضهم في أسلوبه ـ بافراط ـ الطباق والاستعارة، وكل المحسنات البديعية، واجتهد في ايجاد ايقاع (هرموني) يقرع السمع، ولكنه لا يعمل غالباً الا على استجداء الافكار، والمحاسن «الغليظة» دون جدوى، وذلك عن طريق المزج، بمهارة، بين الكلمات المتعارضة، ذات الوقع المتجانس، والمتنافر بعضها مع بعض معنوياً[5].

---

(١) Anthologie arabe, 102

(٢) Ibid (٣) Ibid

(٤) أيكون من قبيل الصدف أن نجد هذا رأي بعض شعرائنا أيضا؟ (أبو القاسم الشابي: الخيال الشعري عند العرب ـ تونس ـ ١٩٦١)، ولا سيما حين يميز بين الخيال الصناعي ـ المجازي، والخيال الفني ـ الشعري.

(٥) Anthologie arabe: 103

ومع ذلك، فمن الجور الخلوص إلى أن ذلك الشعر لا يستحق منا أي تقدير[1]. ذلك بأن الشعر العربي يعطينا قدراً من القطع ذات المظاهر الجمالية المختلفة.

ان أول ما نلاحظه، في موضوع التذوق الأدبي، غلبة المنهج اللغوي في القرن التاسع عشر، كما يتجلى ذلك عند دوساسي خاصة، وكأن (الناقد الاعرابي) يتقمص روح المستشرق الفرنسي، فهو يتتبع الشواهد النحوية، والقضايا اللغوية، التي يوحي بها اليه شعر المتنبي، ويطنب في ذلك اطنابا، كما فعل في قول أبي الطيب:

اذا كان ما تنـويه فعـلاً مضـارعـاً مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم[2]

فلكي لا يناقض حكمه السابق عن أبي الطيب، بدأ بالقول: ان هذه الاستعارة قبيحة[3]. ثم استوقفته في البيت كلمة (الجوازم) فاستطرد استطراداً نحوياً مطولاً، عن أدوات الجزم، والفعل المجزوم، ثم انتهى الى القول: «ومهما يكن هذا التلاعب مثيراً للسخرية، فانه يمكن عذر المتنبي فيه جزئياً، حين نلاحظ أن علم النحو كان صعباً، ويقدر العرب صاحبه، وكل التعابير الحريصة على هذا العلم تكون أقل ابتذالاً عندهم، ولها من المكانة في نفوسـ (هم) ما ليس في نفوسـ (نا)، حين ننظر الى النحو وكأنه وقف على الأطفال»[4].

واذا كان دوساسي يريد من بيت أبي الطيب أن يقوي رأيه في فساد الذوق الادبي عند العرب، فان دولاكرانج يرى أن ذلك الاسلوب كما يظهر في بيت المتنبي:

من اقتضى بسوى الهندي حاجته أجاب كل سؤال عن هل بلم[5]

مثال للطاقة المدهشة للسان العربي[6].

ومع ذلك فان أبا الطيب ينتزع اعجاب دوساسي انتزاعاً بمثل قوله:

أفي كل يوم ذا الـدمستق مقـدم قفـاه على الاقـدام للوجه لائم[7]

حيث علق عليه قائلاً: «لقد استلطفت هذه الكناية المبتكرة في هذا الموضع من النص، بعض الاستلطاف»[8].

---

(١) Ibid (٢) البرقوقي: ٤/٩٨. (٣) Chrestomathie, 1/46

(٤) Ibid، ويمكن الاستزادة بالرجوع الى الصفحات: ٦١-٦٣-٧٦.

(٥) البرقوقي: ٤/٢٩٢.

(٥) Anthologie arabe, 113 (٧) البرقوقي: ٤/١٠٥. (٨) OP. cit. 53

وعندما عرض دولاكرانج لقصائد أبي الطيب في أبي شجاع فاتك، مدحاً ورثاء، وقف هو أيضاً عند القضايا اللغوية، الا أنه يضيف الى ذلك أحكاماً متصلة بالذوق الفني، وهو بصفة عامة معجب بالقصائد التي اختارها لقرائه، يظهر ذلك في أحكامه العامة والجزئية على السواء، فمن اللامية يقف عند قول أبي الطيب:

كفاتك ودخول الكاف منقصة   كالشمس قلت، وما للشمس أمثال[1]

فهذا البيت، عنده، جميل بايجازه البديع. ثم ان تقريظ فاتك، فيه كثير من المهارة الشعرية. بل ان كل المقطع، المكون من هذا البيت والابيات السابقة، يشع بالمحاسن الشعرية[2].

على أنه يرى في بعض الأبيات افراطاً في المدح[3]، كقول الشاعر:

حتى غدوت وللاخبار تجوال   وللكواكب في كفيك آمال[4]

وهذا يسوقه الى الحكم بأن المدح عند العرب مباشر جداً، ومثقل بالمبالغات، ولكن المتنبي يملك على الأقل - دون كثير غيره من المداحين - فضيلة الارتقاء والسمو بشعره، عن طريق الصور النبيلة والحية، وفضيلة بذر الافكار القوية والسامية بين الحين والحين، وبهذا الاحتراس يتلافى الرديء الذي يبعثه، دون شك، مديح تنقصه تلك الفضائل[5].

فاذا وصل الى المرثية العينية(*) اصدر هذا الحكم العام:

ان هذه القصيدة مرثية مؤثرة حقاً، والرثاء غرض عالجه العرب بتوفيق كبير... ان بعض المبالغات وبعض المقاطع التي تخدش الذوق، مما هو مبثوث في هذه القصيدة المؤثرة لا تستطيع أن تغمض أعيننا عن الافكار الرفيعة والنبيلة التي تتضمنها. ان الاثني عشر بيتاً الأولى رائعة جداً. ونفس الأمر يقال عن الأبيات التسعة الأخيرة التي تهبنا لوحة شديدة الحيوية[6].

---

(١) البرقوقي: ٣/٣٩٨.

(٢) Anthologie arabe, 107   (٣) Ibid, 108

(٤) البرقوقي: ٣/٤٠٥.   (٥) OP. cit 108

(٦) Ibid, 111 وانظر ص ١١٠، تعليقه على هذين البيتين:

اني لأجبن من فراق أحبتي   وتحس نفسي بالحمام فأشجع

ويزيدني غضب الاعادي قسوة   ويلم بي عتب الصديق فأجزع

(البرقوقي) ٣/١٢.

ويدفع به هذا الاعجاب أحياناً الى المقارنة بين أبي الطيب وبعض شعراء الغرب[1].

أما المرثية الميمية التي مطلعها:

حتام نحن نساري النجم في الظلم   وما سراه على خف ولا قدم[2]

فاعجابه بها بلا حدود.

انه يقول: «إنني أدعو أولئك الذين لم يدرسوا لغة العرب الشعرية الى أن ينتبهوا لهذه القطعة، التي ينبغي أن تعد من عيون الشعر العربي، لجمال افكارها، وحيوية أسلوبها.

لقد فقد المتنبي حاميه وصدقيه، ومنذئذ صار كل تعامل مع الناس عنده مزعجاً مقيتاً. ان روحه المكبلة بالاحزان والاكدار، رغبت في أن تقتات بالمشاعر الحزينة والمظلمة، فهو لا يرى في كل مكان غير الظلم، والمكر، والخديعة، فهو يتحسر على أنه أفنى حياته باطلة بين أهل عصره»[3].

وهو يقوي هذا الحكم بوقفاته التذوقية على أبيات بعينها.

فاذا نحن تجاوزنا الأبيات التي تتضمن بعض الاشارات التاريخية والحضارية مما فصل فيه دولاكرانج القول[4]، واقتصرنا على ما كان ذا طابع فني خالص، تقوى لدينا هذا الظن.

---

(١) قال عن قول أبي الطيب:

النوم بعد ابي شجاع نافر   والليل مُعْيٍ والكواكب طُلَّعُ

(البرقوقي ٣/١٢). اننا نجد نفس المعنى تقريبا في هذا البيت الجميل لسوران

Saurin Qu'une nuit parait longue a la douleur qui veille. (Ibid. 110)

(٢) البرقوقي: ٤/٢٨٥.

(٣) Op. Cit. 112

(٤) انظر مثلا، في ص ١١٣ من الكتاب، تعليقه على بيت أبي الطيب:

في عِلْمَةٍ أَخْطَرُوا أَرْوَاحَهُمْ وَرضُوا   بِمَا لَقِينَ رِضا الأَيْسارِ بِالزُّلَمِ

(البرقوقي ٤/٢٨٨)

قال أبو الطيب:

ناشُوا الرماحَ وكانتْ غيرَ ناطِقَةٍ   فَعَلَّمُوها صِياحَ الطَّيْرِ في البُهَمِ [1]

قال في التعليق: «هذا البيت من أجمل ما أعرف من أبيات. انه لا شيء في نظري أكثر شاعرية من التعبيرين (غير ناطقة) و (فعلموها صياح الطير) ان الذين لهم بصر بالشعر يعرفون قيمة ذلك»[2].

هذا المنهج الذي يحتكم الى الذوق الفني الرصين، المستند الى البصر بالشعر، والدربة والممارسة، يظهر مرة أخرى، بشكل آخر، في تعليقه على هذين البيتين:

فلا زيارةَ إلا أن تَزُورَهُمُ   أَيْدٍ نَشَأْنَ مَعَ المَصْقُولَةِ الخُذُمِ

من كلِّ قَاضيةٍ بالموتِ شَفْرَتُهُ   مَا بَيْنَ منتقَم منه ومُنتقِمِ[3]

يقول: «انه لا يكفي أن نقرأ الشعراء، بل ينبغي أن نحسهم أيضاً. لنلاحظ كم للاداة (الفاء) من قوة في هذا التعبير المفاجىء: فلا زيارة. ولنلاحظ أيضاً كل محاسن الاسلوب اللامعة في هذا المقطع المليء بالحركة والحيوية والحماسة»[4].

وكذلك قال عن مقطع القصيدة:

أتى الزمانَ بنُوه في شبيبته   فَسَرَّهُمْ، وأتيناهُ على الهرمِ[5]

«ان عبارة فسرّهم، شيء وجداني، وفي آخر البيت اضمار، يرتكز على حذف هذه العبارة: فساءنا. ان هذا الحذف يعطي البيت معنى شديد الحيوية والشاعرية»[6].

والخلاصة «ان كآبة مظلمة تهيمن على قطعة أبي الطيب هذه، فكل أبياتها تقريباً تحمل طابع قلب مقروح جداً. ان الشاعر ملهم حقاً في هذه الأبيات الإحدى عشرة

---

(١) البرقوقي: ٤/٢٨٩.

(٢) Op. Cit 113 وقال ابن سيده: «وهذا مقطع شعري لأن الصياح ليس بمنطق» شرح المشكل: ٢٩١/١

(٣) البرقوقي: ٤/٢٩٤.

(٤) OP. Cit 114

(٥) البرقوقي: ٤/٢٩٦.

(٦) Anthologie arabe, 114

الأخيرة، فأفكاره عظيمة وصادقة، ومعبر عنها بذلك الايجاز العظيم الذي يميز الشعر العربي الرفيع»[1].

ان اختيارات دولاكرانج تنبىء عن ذوق مرهف، وأحكامه تدل على تواصل محمود مع الشعر العربي. فقصائد أبي الطيب في فاتك المجنون من أجمل شعره، وهي حقاً من عيون الشعر العربي، وحسبنا أن صاحب «التبيان» حين عد نوادر شعر المتنبي وقف عند هذه القصائد الثلاث جميعها، واختار من كل واحدة منها أبياتاً، لا بيتاً واحداً[2].

واذا نحن أخذنا بالمنهج الذي رضي به دولاكرانج، وما نراه عن الصواب متجانفاً، صح أن نحكم على بلاشير بأنه لا بصر له، بالشعر العربي على الأقل.

فاللامية عنده قطعة ذات بلاغة مصنوعة باتقان، مع خلوها تماماً من الافكار. رغم الأبيات الوعظية التي تختتم بها، وهي أبيات مسطحة جداً[3]!!

والعينية، مرثية تثبت مرة أخرى عجز أبي الطيب عن التحول الى شاعر رثاء حق[4]. إن أبا الطيب، في هذه القصيدة، يبدو أكثر تفنناً، بل وأكثر (بلاغية) في أن يصل الى التعبير عن انفعال حقيقي.... انه لا يسمو قليلاً إلا عندما يرجع الى فلسفته التشاؤمية عن هذا العالم، التي ما فتىء يكررها»[5].

---

(١) Ibid وهذا لا يمنع من أن دو لاكرانج كان يقف متحيرا من بعض الابيات كقول أبي الطيب:

أمضى الفريقَيْنِ في أقْرانِهِ ظُبَةً ... والبيضُ هاديةٌ والسُّمْرُ ضُلَّالُ

(البرقوقي ٣/٢/٤٠٢) وليس ذلك بمستغرب، فهذا من مشكل شعر المتنبي، ولذلك قال: «لقد حير هذا البيت الشراح، وما ادري اذا كنت قد ادركت المعنى جيدا» Ibid 107

(٢) التبيان: ١/١٦٤.

(٣) Un poete arabe ,212 (٤) Ibid ,212

(٥) Ibid ولعل من المفيد هنا تصحيح خطأ تاريخي، يتعلق بزمن القصيدة. فقد رأى بلاشير انها قيلت في مصر، مخالفا بذلك اليازجي الذي يرى ـ خلافا للواحدي ـ أنها كتبت بعد الرحيل عن مصر. ودليل بلاشير أن زعم اليازجي (العرف الطيب: ٥٣١) تكذبه بعض الابيات التي تبين أن الشاعر كان ما يزال تحت رحمة كافور.

وأخطأ بلاشير. فالقصيدة عراقية المنزع. ودليلنا أمران: أولهما ما يذكره شراح الديوان من أن هذه المرثية قالها أبو الطيب بعد خروجه من مصر. (اليازجي ٥٣١ ـ البرقوقي: ٣/١٢) والذي في الواحدي (٧١١): «وتوفي أبو شجاع فاتك بمصر في ليلة الاحد، لاحدى عشرة ليلة خلت من شوال سنة ٣٥٠ هـ فقال يرثيه «وليس في هذه العبارة ما يدل على أن القصيدة قيلت بمصر، كما

أما المرثية الثانية، وهي الميمية، فلم يستوقفه فيها شيء من الجمال الفني، وانما لفت انتباهه فيها بعض معانيها المتعلقة بالفراغ الذي خلفه موت فاتك في نفس الشاعر، واحتقاره لبعض البغداديين من ذوي الأخلاق الماجنة، اشارة الى المهلبي وحاشيته، ومرارة أن يجد نفسه مرغماً على العودة الى الكوفة! بينما أقلامه تصيح به:

المجد للسيف ليس المجد للقلم[1]

وتأكيداً لهذا المنهج الغالب على بلاشير، نشير اشارة الى احكامه القطعية على بعض قصائد المتنبي.

فرائعة أبي الطيب:

ما لنا كلنا جوٍ يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول[2]

قصيدة دون أي قدر من الابتكار[3].

وحكمه على دالية الشاعر الرهيبة[4]، التي خلفها وراءه غداة خروجه من مصر، حكم مفلس، فهو لا يرى فيها غير سباب سخيف وصبياني[5].

أما قصائد الشاعر في بدر بن عمار الأسدي، فهي عنده أقل بعثاً للتضايق اجمالاً.

= ظن بلاشير. والامر الثاني أن حجة بلاشير لا له بل عليه. قال المتنبي:

قبحاً لوجهك يا زمان فانه وجه له من كل قبح برقع

أيموت مثل أبي شجاع فاتك ويعيش حاسده الخصي الاوكع

أيدٍ مقطعةٌ حوالي رأسه وقفاً يصيحُ بها ألا مَن يصفع

أبْقَيْتَ أكذبَ كاذبٍ أبقَيْتَهُ وأخذْتَ أصدقَ من يقولُ ويَسْمَعُ

وتركتَ أنْتَنَ ريحةٍ مذمومَةٍ وسلبت أطيب ريحة تتضوع

(البرقوقي: ٣/١٨-١٩)

وقد صرح صاحب الخزانة (٢/٣٥٣)، وهو من مصادر بلاشير، أن المتنبي في هذه القصيدة رثى فاتكا، وذم كافور.

(١) (البرقوقي): ٤/٢٩١ - ٢٢٩ : Un poete arabe

(٢) البرقوقي: ٣/٢٦٧.

(٣) Un poete arabe 220

(٤) هي التي مطلعها:

عيد بأية حال عدت يا عيد بما مضى، أم بأمر فيك تجديد

(البرقوقي ٢/١٣٩)

(٥) Op, Cit, 215

وعمـوماً، فان بلاشير غير راض على قصائد هذه المرحلة (ربما لأنها المرحلة التي استوت فيها النزعة العربية على سوقها في شعر أبي الطيب).

ولا يكاد ينجو من حكمه الاستشراقي غير اللامية التي قالها في بدر وقد صارع الأسد، وتعجل عن آستلال سيفه، فضرب الأسد بالسوط:

في الـخــد أن عزم الـخليطُ رحيلا مَطَرٌ تَزيدُ بِهِ الـخُـدُودُ نُحُـولا[1]

وهي قصيدة كمـا يقول محمود شاكر، رائعة قليلة المثل، مفردة من بين الشعـر العـالي، اجتمعت له فيهـا الحكمة السهلة، والبيان المشرق النَّدي، والخيال الجامع المقدر المبدع[2].

ومع ذلك، فان أبا الطيب، فيما يرى بلاشير، لم يُجِدْ فيها الا لأن الحظ خدمـه مرة أخـرى، حين خرج أسد يزرع الرعب على ضفاف بحيرة طبرية، بالأردن، فخرج اليه بدر بن عمار وصرعه. وهذه نعمة غير متوقعة ظفر بها الشاعر[3].

وكذلك ذهب الى هذا التفسير، حين عرض للامية:

أبْـعَـدُ نَأْيِ الـمـليحـةالـبَـخَـلُ في الـنـأي مالا تُكـلف الابـل[4]

فقد قال: «فلولا أن (جرحا أخرق) أصاب الأمير، ما عرف أبو الطيب كيف يلون أسلوبه الشعري، لكسر رتابة مدائحه».[5]

وهذا منه من اغرب التفاسير. ألم يكن هناك من الشعراء غير أبي الطيب من حضر تلك الأحداث، وشهد ما شهد؟ فما لهم عجزوا حيث استطاع، وأحجموا حيث أقدم؟

ما هكذا تفسر الجودة في الشعر، ولكنها ريشة الفنان المبدع، تعرف كيف تلتقط الجزئيات التقاطاً فنياً، فتجعل منه أثراً خالداً.

ومع ذلك لم تسلم قصيدة أبي الطيب في وصف الأسد من مطاعن بلاشير. ففي الوصف مبالغات وتشبيهات غريبة، وأسلوب صعب يعتمد طريقة الجاهلين، وفيه أيضاً صور بلاغية مخيبة، حتى بالنسبة للشراح[6]

---

(١) البرقوقي: ٣/٣٤٩.

(٢) بالمتنبي: ١/١٤٤-١٤٥.

(٣) Op. Cit, 98 - 99

(٤) البرقوقي: ٣/٣٢٥.

(٤) Op. Cit, 98

(٦) Ibid ,99

على أن بلاشير أصاب شاكلة الصواب حين حكم على الأبيات التي ختمت بها القصيدة، بأنها لا ابتكار فيها[1].

(1) ibid. وهي أبيات باردة حقا، يشحنها أبو الطيب بمبالغات فجة، وهي تذكرنا بأبياته في أبي الفضل.

وهذه هي الأبيات التي يختم بها قصيدته، بعد ذلك الوصف العجيب:

لو كان علمك في الاله مقسما ... في الناس ما بعث الاله رسولا
لو كان لفظك فيهم ما أنزل الـ ... ـقرآن والتوراة والانجيلا
لو كان ما تعطيهم من قبل أن ... تعطيهم لم يعرفوا التأميلا
فلقد عرفت وما عرفت حقيقة ... ولقد جهلت وما جهلت خمولا
نطقت بسؤددك الحمام تغنيا ... وبما تجشمها الجياد صهيلا
ما كل من طلب المعالي نافذا ... فيها ولا كل الرجال فحولا

(البرقوقي: ٣/٣٦١-٣٦٢ - اليازجي: ١٥٠ وفيه «الفرقان» بدل «القرآن».)

المبحث الثاني

بناء القصيدة

يلاحظ بصفة عامة أن المحافظة أهم سمة تمتاز بها القصيدة المتنبئية، بل لعل المحافظة من أهم سمات الشعر العربي حتى الآن[1]. ولعل من مظاهر هذه المحافظة ما ظنه بعضهم من تفكك القصيدة العربية[2].

يبدو ديفال ـ دستان معجباً جداً بشاعرية أبي الطيب . فعنده أن منظوماته مليئة بالحيوية والحرارة، ولطائفهُ مرسومة بابتكار، وطابع شعره جميل بقدر ما هو قوي، وذلك ما أهّله ليحتل بين الكتاب والشعراء العرب المكانة الممتازة التي يحتلها.

انه معتدل في أسلوبه، فنحن لا نرى عنده ذلك التقريظ الرديء، المتكلف، المعروف عند (الشرقيين)، الذي تنتزعه منهم الرهبة، أو يمليه عليهم الجشع الدنيء.

ان المتنبي يرسم بقوة، ويمدح بمهارة، وهو يزرع قصائده بالمعاني الخلقية والفلسفية التي تشد القارىء، وتعطي ابداعه قيمة مضاعفة[3].

---

(١) نجد هذا عند دوممبين (أسباب مجد المتنبي، الترجمة العربية: ٦٨ ـ النص الفرنسي: ٥) كما نجده في مواضع مختلفة من دراسة بلاشير.

ونحن واجدون هذا الحكم عند ناقد عربي معاصر، هو نجيبي محمد البهبيتي، الذي يرى أن هذه المحافظة ما تزال السمة الغالبة حتى الآن، مستشهدا بقول عمر أبي ريشة

ففي قدمي ان هذا المكان يغيب به المرء عن حسه

(قصيدة: طلل. ديوان عمر أبي ريشة ـ دار العودة ـ ط١ ص١٢٥)

(٢) Mercurre Etranger, II, 132 (1813)

(٣) نجد في (تاريخ كمبردج) أن القصيدة العربية على يد أبي الطيب حققت نوعا من الوحدة العضوية.

Encyclopedie generale de l'Islam (Cambridge history of Islam) La litterature - p. 272 :S.I.E.D. 1985, pour l'adaptation francaise.)

وهكـذا نرى أن هذا المستشـرق يخـالف معـاصره دوساسي مخالفة جوهرية. فالمتنبي لا يكتسب الخلود «لفساد ذوق أمته»، بل لأنه يمتلك من المؤهلات الفنية الرفيعة ما يجعله جديراً بالمنزلة التي تبوأها.

ولكن المتنبي مع ذلـك غير منزه عن العيوب المشتركة (بين شعراء أمته)، فلا تخطيط في نظمه، ولا تناسب بين جزئياته، ولا تدرج في الأفكار. ونحن واجدون عنده استـطرادات غير طبيعية، وانتقـالات غير موفقـة، تشتت الانتباه، وتظهر في معظم الأحيان غريبـة عن الموضوع. وأخيراً فهو غير محكوم بقواعد الذوق، ولا يتبع غير اندفاعات خياله الملتهب الشارد[1].

ان هذه الأحكام الصادرة الينا من القرن التاسع عشر، ستجد من يأخذ بها بعد ذلك ويطورها، محاولاً أن يبحث لها عن تعليل من فن الشاعر نفسه. ولما كان من العسير على شاعر مقلد يرضى لنفسه بأن يكون ظلاً لغيره ـ ولو كانوا أسلافه ـ أن ينتزع اعجاب الناس واحترامهم، صار من اللازم البحث في شخصية المتنبي الشعرية عن الحدود الفاصلة بين القديم والجديد، أو عن السبل التي استطاع بواسطتها أن يوحد بين القديم والجديد، وأن يجمع بين المحافظة والتجديد، وأن يوفق بين الاتباع والابتداع.

وهكذا فان المتنبي في نطاق القصيدة التقليدية التي مارسها بمرونة عظيمة، ردد على سمع اللغة العربية مرة أخرى أشياء قديمة مقبولة، استقبلت بحفاوة، ولكنها على العموم ليست، ولم تكن في عصره، الا ابتذالات[2].

فكيف استطاع المتنبي بابتذالاته أن يكون شاعر العربية الأكبر؟ هنا تتدخل مرة أخـرى نزعـة الـ (نحن) والـ (هم)، ليصبح الذوق الشرقي علة اختلال الموازين، فالشرقيون لا يميزون بين الطبع والصنعة، ولا بين الموهبة والتكلف، ذلك بأن ديوان المتنبي، الذي يضم ثلاثمائة قصيدة ومقطوعة، ينقسم اما الى قصائد رسمية (مدائح ـ مراث)، واما الى قصائد مناسبات[3]، وكلها تحمل الطابع الراسخ للوسط الذي ولد فيه. فالغنائية في شعره، وان تكن غير منعدمة، الا أنها نادرة. والفكرة تتحمل غالباً طابعاً حكمياً، مما يعطيها عمقاً كاذباً، فالشرقيون اذن، جعلوا من رجل لا بصر له الا

---

(١) Mercure Etranger

(٢) المتنبي وأسرار مجده ـ الترجمة العربية ٦٩ ـ النص الفرنسي ٨.

(٣) Blachere: Al-Motanabi et l'occident musulman pp. 128-129.

بتطوير الأصول المشتركة، رجلاً مفكراً[1]. ولنسلم قبل كل شيء بمهارة المتنبي اذ (الفنان) يحتل عنده المرتبة الأولى[2].

واذا كان المستشرقون يأخذون على المتنبي تصنعه، فلأنهم «ينسون أن المتنبي لم يكن يكتب له، ولكن لجمهور يعجبه منه بالضبط الجوانب التي تجعله عند (نا) مكروهاً، أي الحذلقة في الأسلوب، والصنعة البلاغية»[3].

ان بلاشير الذي أقر أن في الشعر العربي أموراً وقضايا شديدة الاتصال بطبيعته، وطبيعة العربية، لم يرض أن يشك في ذوقه، ولكنه رضي أن يتهم أمة بكاملها بفساد الذوق.

ان من حقنا أن نتساءل: ما منبع الجمال في الشعر؟ أهو الأثر الفني أم الشاعر أم الشخص الذي يوجه اليه الشعر؟ وبعبارة أخرى: أتكمن قيمة الشعر الفنية والمعنوية في (الرسالة) أم في (المرسل) أم في (المرسل اليه)؟

ان بلاشير لا يتردد مطلقاً في أن يلغي الأولين ويبطل مفعولهما، لينصب الثالث فاعلاً وحيداً. فعنده أن القصائد التي أرجاها الشاعر لبدر بن عمار تبدو ـ كما سبقت الاشارة ـ أقل بعثاً للتضايق (وليس أكثر بعثاً للارتياح = الجمال)، من تلك التي مدح بها قوماً مجهولين. ولكن ذلك ليس غير تطور وهمي، فاذا كانت المدائح المقدمة، في اسراف، الى بدر، تبدو أقل اثارة للازعاج، فما ذلك بلا ريب (!) الا لأن الرجل الذي قدمت اليه كان يستحقها من بعض الوجوه[4].

ان النمط الذي حدده ابن قتيبة للقصيدة المادحة[5]، قد سحبه بعض النقاد على القصيدة العربية اجمالا، وقد راق هذا التقسيم بعض المستشرقين فاعتبروه لازماً للقصيدة العربية[6]، ثم حكموا عليها بالاستطراد والتفكك ضربة لازم.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid وكلمة فنان (artiste) تعني عند بلاشير: المتصنع.

(٣) Ibid

(٤) Un poete arabe, 104

(٥) الشعر والشعراء: ٢٠ قال أبو محمد: وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد انما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار.. الخ»

(٦) استشهد دوممبين في بحثه المذكور، على ذلك، بقصة نصر بن سيار مع بعض الرجاز، وقد أوردها ابن قتيبة (٢١).

ان دوفال ـ دستان الذي أثنى ثناء جميلاً على فن أبي الطيب، لينتهي الى أن يجعل من عيوبه ذلك العيب المشترك بينه وبين شعراء أمته، أي الاستطرادات غير الطبيعية، والانتقالات غير الموفقة، التي تشتت الانتباه، وتظهر في معظم الأحيان غريبة عن الموضوع، لم يكن ينطلق من النص الذي بين يديه ويرغب في تقديمه للقراء، وانما كان يجتر أحكاماً رسخت في ذهنه عن القصيدة العربية، ولو أنه وازن بين هذه الأحكام وبين النص المقدم، وهو مرثية أبي الطيب العينية في فاتك، لضرب صفحاً عن تلك الأحكام، أو لتريث واجتنب التعميم على أقل تقدير.

ومطلع المرثية:

الحزن يقلق والتجمل يردع والدمع بينهما عصي طيع[1]

وهذه المرثية، من مطلعها الى مقطعها، موحدة الموضوع، موحدة الشعور، وتلك طبيعة المراثي عموماً في الشعر العربي، فلا نسيب ولا وقوف على الأطلال ولا وصف للمطايا، وقد اعتبرت المراثي التي خرجت على هذه الوحدة الموضوعية والشعورية، في حكم الشاذ الذي لا يقاس عليه[2]. وقد لاحظ دولاكرانج أن العرب في المراثي يلهمهم الألم نبرات حزينة وصادقة[3].

فكيف تعامل أبو الطيب مع تقاليد القصيدة العربية؟

يجعل بلاشير أبا الطيب زعيماً للمدرسة الاتباعية الجديدة: (Neo-classique)[4] وقد تابعه على ذلك كثير من الدارسين. ولكن بلاشير لم يحدد بدقة المراد بهذا المصطلح، ولعله لذلك حاول بعضهم تفادي هذا النقص، بتقديم تعريف، أو ـ على الأقل ـ رسم بعض حدود هذا المذهب. وهكذا نجد شارك بيللا C. Pellat يقول عن الاتباعية الجديدة: «كانت هذه المدرسة تستمد عناصرها الأساسية من الشعر العربي القديم، مع اغنائه باسهامات أجنبية، لقد حل القلم محل المرقاش»[5] «. . . ولكن

(١) البرقوقي: ١٢/٣.

(٢) من ذلك مثلا قصيدة محمد بن كعب الغنوي في رثاء أخيه، بدأها بنسيب ممزوج بذكر الشيب، ومع ذلك فذكر الشيب غير بعيد عن موضوع الرثاء. (راجع القصيدة في كتاب أبي زيد البقرشي: جمهرة أشعار العرب. تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار نهضة مصر ـ د. ت. ص ٥٥٥).

(٣) Anthologie arabe ,103

(٤) تتكرر هذه الصفة في دراسة بلاشير. انظر مثلا: ٥٤ـ٨٦ـ٩٣.

(٥) Ch. Pellat:La litterature arabe , 101-101

هذه الوضعية الجديدة لم تكن دون أضرار، ذلك أن غزارة العرض، وانحسار الذوق، وغنى كل انتاج قديم، ومحدودية الموضوعات المطروقة، ولدت تنافساً عنيفاً ألزم الشاعر التذرع بالرواسم الجاهزة المستعارة من سلفه. وهكذا سقط الشعر في التصنع، والأسلوب الطنان والابتذال»[1]. فالاتباعية الجديدة اذن ليست غير استمرار للقديم، مع تحلية ذلك القديم ببعض الحلي المستجدة.

لقد كان المتنبي، بروحه المتوثبة، يرجو التخلص من (الرقص في السلاسل)[2] ويحلم بقطيعة مع أوزار الاتباعية الجديدة، وبالتعبير بصدق عما يجده في أعماق قلبه، ولكن اللحظات التي استطاع أن يحقق فيها هذه الرغبة كانت قصيرة، كمرحلة السماوة، ولقد كان بامكان المتنبي أن يدفع بالشعر العربي الى طريق جديدة، لولا أنه وجد في وضعية غير مستقلة، مدفوعاً الى ربط مصيره بممدوحيه. ولسوء حظ الشعر جرى القضاء ألا يكون أبو الطيب غير شاعر مداح، عظيم الموهبة، في تاريخ الانسانية[3].

ولكننا عندما ندخل ميدان التطبيق المتصل بالاتباعية الجديدة، نصاب بكثير من الارتباك. فالاتباعية الجديدة، كما رأينا، تقديس للقديم. وأبو الطيب لا يستوقفه عند المحدثين، كأبي نواس وابن الرومي، الا ما كان متصلاً بالقديم[4]. وهو يقف عند كل ما هو جديد وخصب موقف اللامبالاة[5]. ورأس الاتباعيين الجدد هو مسلم بن الوليد. وأهم شاعرين يمثلان هذه المدرسة: أبو تمام والبحتري[6]. وقد ظلت الاطر عند هؤلاء كما كانت عليه في عصر بني أمية[7]. وقد كان ابن المعتز خاصة، بذوقه الرفيع، وتصنعه في الصور والتشبيهات، مثالاً لأبي الطيب في معظم الأحيان[8]. كما تعلق ذوقه بالشاعرين المدّاحين اللذين سبقاه: أبي تمام والبحتري، رغم أنه كان يتظاهر بعدم معرفتهما[9]. وقد ظل في أول أمره زمناً تحت تأثير هذين الشاعرين، ولم يستطع

---

(١) Ibid (٢) Un poète arabe, 104

(٣) Ibid (٤) Un poète arabe, 32

(٥) Ibid (٦) Ch. Pellat0 Op. cit, 112 — 114

(٧) Ibid (٨) Un poete arabe, 32

(٩) Ibid وخبر انكار أبي الطيب معرفته أبا تمام، وردت في مناظرته مع الحاتمي (الصبح المبني: ١٣٨). ولكن ورد فيها ما يناقض ذلك أيضا، حيث قال أبو الطيب: «أو يجوز للأديب ألا يعرف شعر أبي تمام، وهو أستاذ كل من قال الشعر بعده؟» (الصبح المبني: ١٤٣).

التخلص من ذلك التأثير الا بعد جهود مضنية[1].

وهكذا يتلاشى الصراع بين القديم والجديد، ويصطلح أبو تمام والبحتري مذهبياً، وآنئذ ينبغي أن نلغي من ذاكرتنا الثقافية قسطاً وافراً مما استقر فيها، ونحرق كثيراً من كتب النقد العربية، كبديع ابن المعتز، وموازنة الآمدي، وسواهما.

ولكن الأخطر من ذلك جميعاً أن ينتهي بلاشير، في خاتمة بحثه، الى أن أشعار المتنبي تمتاز بصفة مزدوجة: انها نتاج شاعر بلاط، ثم انها ظهرت في إطار المدرسة الاتباعية الجديدة، وينتج عن هذه الوضعية أننا لا نستطيع مقارنته الا بشعراء من نفس الوضع.

ان جميع أشعار أبي الطيب، المتسمة بطابع «الطريقة الأولى»[2] سواء أتلك التي نظمت قبل ثورة السماوة وبعدها، أم تلك التي قدمت الى بدر الأسدي أو أبي العشائر، وبعض قصائد «الطريقتين الثالثة والرابعة»، التي مدح بها سيف الدولة، وكافور، وفاتكا وابن العميد وعضد الدولة، كان من الممكن أن ينظمها أي شاعر ماهر، من هذا العصر أو ذاك. ان هذه القصائد لا تحمل ميسم أي عصر، ولا طابع أي فنان أصيل. انها من شعر البلاط الصرف، الرقيق غالباً، المقدر دائماً، المتكلف، المصنوع بالاضافة الى أنه رتيب، ولنلاحظ اضافة الى ذلك، أن ديوان المتنبي حتى وان اقتصرنا منه على القصائد المذكورة آنفاً، يظل أثراً أدبياً مهماً. بيد أنه لا يستحق دراسة خاصة، فهو، دخل اطار الأدب العربي، لا ترقى قيمته الى شعر مسلم ولا أبي تمام ولا البحتري، كلا ولا الى شعر ابن هاني ولا ابن الهبارية[3].

أليس من وأجبنا الآن، وقد وصلنا هذه النتيجة، أن نتساءل: ما الذي بقي من أبي الطيب، شاعر العربية الأكبر؟

واذا كانت قصائد أبي الطيب لا تستحق عناية خاصة، فاننا لا ندري لم كلف بلاشير نفسه كل ذلك العنت من أجل تقديم دراسة مضنية حقاً عن المتنبي، الا أن يكون أراد أن يثبت أن أمة تجعل من شاعر كأبي الطيب شاعرها الأول، أمة لم تبلغ بعد سن الرشد.

---

(١) Unpoete arabe, 32

(٢) انظر مواصفات هذه الطريقة في ختام الفصل الثاني، من بحث بلاشير (Un poete arabe) ش

(٣) Un poete arabe, 343 - 344

انـه ما من شاعـر يضع ميسمه على كل بيت من أبياته، كالمتنبي، وكأنه يوقع قصائده توقيعاً.

يأخـذ بلاشير على المتنبي أنـه شاعر مناسبات، وأن قصائده قصائد مناسبات Pieces de circonstance [1] وهـذا أمـر ـ لو تمعن ـ ما كان ليعـد عيباً. وقد ذكر بعض النقادالعرب «أن العصر الحاضر ربما خس بقدر زهير وأبي الطيب لأنهما من شعراء المـديح، وخـاصـة المتنبي لتكسبه بذلك تكسباً، واختلافه بين الممدوحين وجوبه الأرض من أجل هذا الغرض. ولعله مما أفسد على الناس رأيهم في الحكم على شعر المدح عامة، وشعراء المديح قاطبة، حسبانهم أنه من التسول وأن أصحابه متسولون. وهـذا خطأ، اذ الشعر ديوان العرب، كما الاذاعة والتلفزيون والصحافة وشتى طرق الاعلام والدعاية هن ديوان مجتمعنا الحاضر»[2]. ثم ان تنافس الأمراء العرب اذ ذاك على الشعـراء كان «كتنـافس ملوك أربّـا وأمـرائها على استقدام المصورين البارعين واستخدامهم. وينبغي أن ننظر الى قصيدة المدح لا على أنها تسول ولكن على أنها واجب أو عمل يطلب من الشاعر فينجزه كما قد كان المصورون في أربّا يؤدي أحدهم واجباً أو ينجز عملاً حين يطلب منه أن يرسم هذا الأمير أو تلك الأميرة...»[3].

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فالكلمة أيضاً كانت مسخرة في الغرب عبر تاريخه الطويل، ربما بطريقة لم تعهدها حضارة العرب. فتاريخ شعر المناسبات في الغرب لا ينفصل عن شعر الاحتفالات بل وعن الملاحم[4].

ان أشعار اليونان واللاتين ـ وهي الذاكرة الشعرية عند الغربيين ـ تتضمن انتاجاً «مناسبتياً» غزيزاً. وكما كان الشأن في الحضارات السالفة فان الشاعر في اليونان أو روما، كان في معظم الأحوال تحت رحمة كل أنماط الممدوحين، (حماية الآداب =mecenat)[5].

وقـد استمـر الأمـر كذلك في الغرب، في العصر الوسيط. لقد كانت «أناشيد

---

(١) Al-Motanabbi et l'occident musulman, 129.

(٢) عبدالله الطيب: مع أبي الطيب ـ جامعة الخرطوم ـ ط٢ ـ ١٩٧٥ ص٥

(٣) نفسه: ٨ـ٩.

(٤) P. Matvejevitch: pour une poetique de l'evenement, union gewnerale d'editions - 10/18 - Paris 1979 - p. 73.

(٥) Ibid 82

الصليبية» المنظومة بدوافع سياسية ـ دينية، تقدم شكلاً نموذجياً لشعر المناسبات[١]، ولذلك ينبغي ألا نعجب اذا رأينا، طوال العصر الوسيط، هوساً بقرزمة أكثر الحوادث تنوعاً[٢].

على أن شعر المناسبات استمر، بكثير من الحماسة والزهو، عند شعراء «عصر الأنوار» والعصور الحديثة، بل وجدنا من المعاصرين من يدافع عن هذا الاتجاه، وان حاول اعطاءه مفاهيم جديدة، ولعل الدعوة الى هذا المذهب ما تزال على أشدها عند أكثر المعاصرين حداثة.

لقد كان الشاعر الألماني كوته من أنصار هذا المذهب، وكان يقول «ان أشعاري جميعها أشعار مناسبات، تستلهم من الواقع. فإليه تستند وعليه تعتمد. اني لا أستطيع نظم شعر لا يستند الى شيء»[٣].

اننا عندما نطالع أشعار كوته، ولا سيما في الديوان الغربي ـ الشرقي (West-ostlicher Diwan)، نرى حضوراً قوياً للذات الشاعرة مما يجعلنا نتساءل عن مفهوم (المناسبة) أو (الظرف) الذي يتحدث عنه الشاعر، لقد عمل بول ايلوار P. Eluard على تحديد العلاقة الفنية بين الذات الفردية والذات الجماعية حين قال:

«ينبغي أن نتيقن، كما قال كوته، أن كل قصيدة هي قصيدة مناسبات ولكن ينبغي أن نوقن أيضاً أن قصيدة المناسبات، لكي تتحول من الخاص الى العام، وتكون بعد ذلك ذات معنى مقبول، ومستمر، وأبدي، ينبغي أن ترتبط المناسبة مع أشواق الشاعر، ومع قلبه وروحه، ومع عقله... الشاعر نفسه هو الذي أوجدها، ومن هنا تصبح صادقة كانفعال العشق وكالزهرة المولودة مع الربيع، وكفرحة البناء من أجل عدم الموت»[٤].

وان قراءة أشعار ايلوار تثبت أنه حاول إلغاء الحدود الفاصلة بين الذات الفردية والذات الجماعية، أوبين الأنا والنحن، كما يظهر ذلك مثلاً في قصيدته: الشعر مُعد. La poesie est contagieuse[٥].

---

(١) Ibid 94 (٢) Ibid 93

(٣) Eckermann, Gesprachemit Goethe, le 28 septembre 1823, ed. Brockhans, Leipzig 1916, p. 38. نقلا عن المرجع المذكور آنفا.

(٤) Pour une poetique de l'evenement, 164.

(٥) P. Eluard, par Louis Parrot etJean Marcenac.Poetes d'eujourd'hui, Seghers, 1969-p. 140.

فاذا نحن فحصنا شعر أبي الطيب، وجدنا الشرط الذي يطالب به الشاعر الفرنسي يتحقق الى حد كبير. وقد لاحظ بلاشير نفسه أن شخصية أبي الطيب كانت تزاحم الممدوحين في شعره(١). فالمتنبي لم يكن يقف موقف الصحفي المحايد فحسب، يراقب الأحداث ثم يصفها وينقلها نقلاً أميناً، بل لقد كان ممن يشارك في صنع تلك الأحداث بسيفه وقلمه معاً، وقد نشأ على طلب الملك، وحب المجد، ولم يغادره هذا الشعور الا بعدما أطفأ فاتك دير العاقول حياة أرضية، ليتقد مصباح الشاعر في الخالدين. «وكان مما أعانه على هذا المذهب مزاجه وطموحه وأحوال عصره وما جربه من ذلك»(٢).

وما كان أبو الطيب، حين يلتقط المناسبة، ليسوقها الا وقد مزجها بدمه، فقوله:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتي على قدر الكرام المكارم
وتعظم في عين الصغير صغارها ... وتصغر في عين العظيم العظائم(٣)

ولا تكاد تميز فيه عما اذا كان يتحدث عن سيف الدولة أم عن نفسه. أو ليس هو القائل:

سبحان خالق نفسي كيف لذتها ... فيما النفوس تراه غاية الألم(٤)

وان المرء ليجد نفسه في شعر المتنبي، ولذلك قال القاضي الفاضل، وقد سأله ابن الأثير عن سر اشتغال الناس بشعر المتنبي: «ان أبا الطيب ينطق عن خواطر الناس»(٥).

---

(١) Un poete arabe, 85

(٢) مع ابي الطيب: ٨.

(٣) البرقوقي: ٤/٩٤.

(٤) نفسه: ٤/٢٩٥.

(٥) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٩٨.

المبحث الثالث

الايقاع

دراسة الايقاع والموسيقى من أشد القضايا خطورة، وأكثرها أهمية في شعر أبي الطيب. وعلى الرغم من أن أبا الطيب حير القدماء لخروجه أحياناً عن قواعد العروض، وعدم تقيده بما ألزم به العلماء الشعراء، كبائيته في بدر بن عمار:

انما بدربن عمار سحاب هَطِلٌ فيه ثواب وعقاب[1]

وكقوله:

تفكره حلم ومنطقه حُكْم وباطنه دين وظاهره ظرف[2]

الا أننا لا نعرف أحداً من الدارسين خص هذا الجانب من شعر أبي الطيب بدراسة مستقلة، وان كانت هناك نظرات في هذا الباب، في القديم والحديث.

وقد أحس المستعربون بما للموسيقى من أهمية في شعر أبي الطيب، ولذلك رأينا دوساسي، كما ألمعنا من قبل، يعتز بما حصله من علم عروض الشعر العربي، ليقينه أنه علم لا بد منه، لمن أراد معرفة الشعر العربي معرفة سليمة.

وقد وقفنا من قبل عند بعض ما عرض له شيخ الاستشراق في هذا الباب، ونقف

---

(١) قال الواحدي: هذه الأبيات مضطربة الوزن، وهي من الرمل، وذلك لأنه جعل العروض فاعلاتن، وهو في الأصل في الدائرة، ولكن لم يستعمل العروض ههنا الا محذوفة السبب على وزن فاعلن.. غير أن هذا البيت الأول صحيح الوزن لأنه مصرع، فتبع عروضه ضربه (البرقوقي: ١/٢٦١)

وانظر في ذلك ما قاله شراح الديوان قديما وحديثا، وما ذكره النقاد المهتمون بالكشف عن مساوىء شعرالمتنبي.

(٢) البرقوقي: ٣/٣٠.

الآن وقفة عند من جاء بعده.

وأهم من اعتنى بهذا الجانب في العصر الحديث: بلاشير. وهو كسلفة يحرص على أن يذكر مع كل قصيدة يعرض لها، بحرها ورويها. وهو في معظم الأحيان يوفق الى تحديد ذلك، بيد أنه أحياناً يزل زللاً قبيحاً، الا أننا لا نجد عند بلاشير احتراس دوساسي ولا تواضعه[1]. وهو كثيراً ما يخلط في القوافي بين الهمزة والألف، فعنده أن قصيدة المتنبي:

أمن ازديارك في الدجى الرقباء اذ حيث أنت من الظلام ضياء[2]

رويها الألف[3].

وكذلك قال[4] عن الهمزية:

انما التهنئات للأكفاء ولمن يَدَّني من البُعَداء[5]

ثم انه يخطىء في الوزن أيضاً، فعنده أن دالية أبي الطيب في المشطب العلوي من البسيط[6]، ويجعل بائيته في عمة عضد الدولة من البسيط أيضاً[7]، كما يجعل أرجوزته (ما أجدر الأيام والليالي)[8] من السريع المشطور[9]، وهلم جرا.

---

(١) كان دوساسي أيضا يخطىء أحيانا، كحكمه على بيت أبي الطيب:

سل البيد أين الجن منا بِجَوْزها وعن ذي المهاري أين منها النقانق

(البرقوقي: ٣/٨٣)

قال: «هذا البيت أيضا من الوافر» Chrestomatie, 1/39 ولكنه كان أحيانا يتحرز كأن يقول: وأظنه، وما أشبه ذلك. Ibid: 1/34-35.

(٢) البرقوقي: ١/١٤٠.

(٣) Un poete arabe, 90

(٤) Ibid, 201

(٥) البرقوقي: ١/١٥٦.

(٦) Un poete arabe, 36 ومطلع الدالية المسرحية:

أهلا بدار سباك أغيدها أبعد ما بان عنك خردها

(البرقوقي: ٢/١٧)

(٧) Un poete arabe, 246 ومطلع البائية:

آخر ما الملك معزى به هذا الذي أثر في قلبه

(البرقوقي ١/٣٣٥)

وهي من السريع.

(٨) البرقوقي: ٤/٢٧.

(٩) Un poete arabe, 247

وهناك أمر آخر يجدر أن نقف عنده، ونعني به الموسيقى الداخلية. من الأمور التي سجلها بلاشير، وتبعه فيها دارسو المتنبي عرباً ومستعربين النفس الملحمي، ولا سيما في السيفيات التي استطاع فيها المتنبي أن يرقى فيها، فنياً، الى العظائم التي يصورها. ولكنه ـ هنا أيضاً ـ يدعونا الى أن لا نلح كثيراً على هذه الظاهرة في شعر المتنبي، اذ أن هناك فرقاً دقيقاً بين روائع أبي الطيب وبين الملاحم، ذلك أن ما يظن نفساً ملحمياً في قصائد أبي الطيب ليس غير ثرثرة متبجحة، وخطب متشدقة وأوصاف مضخمة لأحداث غير ذات أهمية، مما نجده في كل شعر قديم أو مقلد للقديم[1]. ولسنا نجد هذا النفس في كل شعر له يصور فيه المعارك، فلا يمكن مثلاً أن نبحث عن هذا النفس في القصائد التي تتناول غزوات سيف الدولة للاعراب. أما تلك التي تتناول غزواته الى الروم، فانها على ما فيها من نفس ملحمي، تنتهي الى أن يكرر الشاعر فيها نفسه. وقد كان الايقاع وسيلة من وسائل تحقيق ذلك النفس الملحمي. وهكذا نجد أبا الطيب يجلجل صوته قوياً وعنيفاً كجلجلة الجرمانيين المتوحشين، وهم منتشون باحتضار أعدائهم[2]. وبصفة عامة، تمتاز قصائد الشاعر الحلبية بامتلاك ناصية الأسلوب، وان كان الشاعر قد حاد عن زخارف الأسلوب الشديد الصنعة، كالمجانسات الصوتية، واستعمال اللغة الجاهلية[3].

وأما المرحلة الأخيرة من عمر الشاعر فتمتاز بأنه وفق فيها، أكثر من مرة، في أن يسمع الناس النبرات الأكثر انسانية، الموجودة في الشعر العربي الاتباعي الجديد، ولكن ما ينبغي ملاحظته أيضاً، أن هذا الأمر لا يحدث الا عندما يتنازل أبو الطيب عن كونه فناناً شديد الوعي بأدواته[4] أما فيما سوى ذلك، فالشاعر كدأبه لا يوفق الا في المحسنات، وتوقيع أبياته توقيعاً موسيقياً[5]، ذلك بأنه وان تخلى عن زخارفه الشاذة جداً المجتلبة في تطوير الرواسم، الا أنه بقي ـ الى آخر قصيدة نظمها ـ «بلاغياً» مخلصاً لعصره[6].

ولعل دوممبين قد تقدم خطوة أكثر جرأة حين تناول الجانب الايقاعي في شعر أبي الطيب. فقد بدأ بملاحظة ما للسجع من مكانة في صياغة العبارات السحرية،

---

(١) Un poete arabe, 345 وانظر كذلك : R. Khawam, La poesie arabe, 179

(٢) Un poete arabe, 183

(٣) Ibid , 184

(٤) Ibid, 251

(٥) Ibid, 253

(٦) Ibid, 252

والحكم والأمثال القديمة، في شبه الجزيرة العربية، والقرآن الكريم ذاته هيأ لنا نماذج منه[1]، وقد هيىء للسجع أن يتطور حتى أصبح في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي طريقة مألوفة للتعبير في النثر الفني. وهي طريقة فنية استفاد منها الشعراء أيضاً. «ولكن في أي موضع آخر لم يبد مكرراً ورائعاً روعته لدى المتنبي»[2]. واذا كان بلاشير يرى في السجع قيوداً، حيث « ان استعمال السجع لم يسمح أبداً بالتعبير الواضح عن الفكرة في العربية»[3] فان دوممبين، على العكس من ذلك، يرى أن استخدام السجع عند المتنبي منح أبياته رنيناً مطبوعاً وحيوياً، تفتقدها الأشعار القديمة شيئاً ما.

وقد ميز بين اللغة الشعرية واللغة العادية من حيث النبر، وان كانت قضية النبر أغمض القضايا اللغوية العربية[4]، ولذلك فنحن لا نقوم الا بفرضيات عن مكان النبر في العربية القديمة. ومع ذلك فان السجع يعطينا انطباعاً قوياً بأنه لا يقوم الا بمهمة تقوية النبر عن طريق القيمة التأثيرية التي يعطيها بعض الكلمات المتضمنة أمثالاً أو طباقات وان الوضعية التي يخصصها لها تؤكد الافتراضات التي قام بها النحاة الأوروبيون بصورة عامة، بخصوص موضعها وقيمتها في اللغة العادية[5].

وهكذا ينتهي دوممبين الى أن أبا الطيب حقق لشعره ايقاعاً خاصاً ومتفرداً يتكون من الاشراق المزدوج المؤلف من ايقاع الوزن الشعري ومن أنبل شكل للغة العادية، وهكذا نصل الى أن نتساءل مع دوممبين عما اذا كانت دراسة أكثر عمقاً لشعر المتنبي ستكشف عن حرصه الدائم على شعبية البيت العربي (أي جعله شعبياً) وتقريب التعبير

---

(١) المتنبي وأسباب مجده. النص الفرنسي، ١٤ ـ الترجمة للعربية. ٧٢. ولن نخوض الآن في قضية وجود السجع أو عدمه في القرآن، مما أثاره دارسو الاعجاز. انظر على سبيل المثال: الباقلاني في (اعجاز القرآن) تحقيق السيد أحمد صقر ـ دار المعارف بمصر ـ ط٣. ص ص. ٥٧ـ٦٥.

(٢) المتنبي وأسباب مجده. النص الفرنسي، ١٤ـ١٥. الترجمة العربية، ٧٢.

(٣) d'Ao-Maarri. :Extrait de la revue des Etudes Islamiques - Annees 1941-1946) Paris - 1947 - p. 10.

Blachere: Ibn Al-Qarih et la genese de l'epitre du pardon

(٤) ينبغي التمييز، في النبر، بين النبر في الصرف والنبر في الكلام. انظر في ذلك تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ د.ت. ص١٧٠ وما بعدها، وقارن بين النبر والتنغيم في ص٣٠٨ وما بعدها من نفس الكتاب.

(٥) Gaudefroy - Demombynes, Op. cit. 15.

عنـه ووزنـه من تعبير اللغة العادية ووزنها. ويجد دوممبين مسوغاً لهذا التساؤل في اختيار أبي الـطيب قوافيه وأوزانه مما يؤكد أن شهرته ومجده ليسا نابعين من أسباب خارجية، بل هما نابعان أساساً من طبيعة شعره وعبقريته.

المبحث الرابع

السرقات الأدبية

أراقت قضية السرقات مداداً كثيراً في النقد العربي . ولعله ما من شاعر تنوول في هذا الباب بوفرة كالمتنبي . وقد انطلقت هذه المعركة في حياته ولم يخب أوارها بعد موته، بل زاد اضطراماً. بدأت في بلاط سيف الدولة، ان نحن صدقنا الرواية التي تجعل أبا فراس يتتبع «سرقات» أبي الطيب في ميميته المشهورة (واحرّ قلباه)[1] التي ستكون سبباً مباشراً في انصرام الأسباب بين الشاعر والأمير.[2] واستمرت في مصر حين صعر الشاعر خده لابن حنزابة الوزير، ولعله كان من ثمار تلك المرحلة كتاب ابن وكيع (المنصف)، ثم حمي وطيسها في المرحلة العراقية الثانية عندما ترفّع عن مدح الصاحب (وكانت حالة حويلة) كما يقول الثعالبي[3] وأنف من مدح الوزير المهلبي، ذهاباً بنفسه عن مدح غير الملوك[4]، ان صح ما زعموا، فسلط عليه الوزير من يمزق ستار عجبه، فيما حسب، ويخرق عنه أديم كبره، وكان من ثمار ذلك رسائل تتبع عورات شعر المتنبي، أشدها عنفاً وايلاما، ما كتبه أبو علي الحاتمي في رسالتيه: (الحاتمية) و (الموضحة).

ورغم أن القاضي أبا الحسن الجرجاني نشد التوسط بين أنصار أبي الطيب وخصومه، وطلب الاعتدال وبيّن أن السرق داء قديم، وميز بين السرقة المذمومة والسرقة الممدوحة، وبلغ بكتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) درجة عالية من النقد الرفيع، الا أن الأقلام ظلت مجردة تفصل الموضوع وتميز بين السرقة والغصب

---

(١) البرقوقي : ٤/ ٨٠.

(٢) الصبح المنبي : ٨٩ وما بعدها.

(٣) اليتيمة : ١/ ١٢٢.

(٤) الصبح المنبي : ١٤٣.

والانتحال والاغارة والمرافدة والاهتدام والالمام والاختلاس والمواردة والالتقاط والتلفيق وما الى ذلك[1]، الا أن هذا كله لم يحسم الخلاف، بل وسع الشقة، ولم يقدم لنا النقد العربي نظرية متكاملة عن السرقة الأدبية وحدودها وقوانينها، ولم تكن تلك المصطلحات التي أوردنا بعضها الا لتزيدنا بلبلة وتشويشاً.

وقد لاحظ بلاشير ما لأبي الحسن الجرجاني من فضل في هذا الباب، حتى إنه ثار على أولئك الذين يرون في كل شيء سرقة، وحتى قال في معرض موازنة بين قول لأبي نواس وآخر لموسى شهوات: «فان كان هذا سرقة فالكلام كله سرقة»[2]. ولذلك يبدو في نهاية التحليل أن كلمة سرقة لا يمكن الصاقها بأبي الطيب الا بقدر محدود جداً.[3]

كان أبو الطيب مولعاً بالعمل على تجديد الرواسم، أي أن هذا «الأخذ» كان غير مقصود. وعندما ينضب معين الالهام يجد الشاعر نفسه محتاجاً الى الاستنجاد بـ (مهنته) وتجديد الرواسم. وكم من قصيدة لا تقوم إلا على هذا النسق[4].

ان تجديد الرواسم هو الذي طرح هذه القضية الخطيرة: السرقات. وباستثناء حالات نادرة يعمد فيها أبو الطيب، شعورياً أو لا شعورياً، الى نسخ حرفي لبيت أو بعض بيت لشاعر آخر، يمكننا أن نؤكد دون تردد أنه ليس ثمة سرقة، بل هنالك استعارة فكرة سبق التعبير عنها. ثم كيف يمكن تحديد بداية الابتكار ونهايته، بالنسبة لأدب يقوم فيه التقليد بدور جوهري؟ ففي حالة أبي الطيب مثلاً نجد، بوفرة، فكرة ما، يقال عنها انها «مسروقة» لا تختص بشاعر متقدم واحد، بل كثير. فالأمر هنا اذن يتعلق بروسم لا يستطيع أحد أن يزعم أنه خاص به[5].

---

(١) ابن رشيق: العمدة. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - دار الجيل - بيروت ط ٤ - ١٩٧٢. باب السرقات وما شاكلها: ٢ / ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق وشرح محمد أبو الفضل ابراهيم، وعلي محمد البجاوي - ط الحلبي - د. ت. ص٢١٠. وانظر Un poete arabe, 52

(٣) Un poete arabe, 52

(٤) Ibid 51 ويضرب بلاشير مثلا على ذلك بقصيدة أبي الطيب:

أرق على أرق ومثلي يأرق ... وجوى يزيد وعبرة تترقرق
(البرقوقي: ٣/٧٣)

(٥) Ibid هذا وقد ذكر بلاشير أن بعض خصوم المتنبي قد عد في ديوانه ٥١٣٥ سرقة لا اكثر ولا أقل.

ويرى دوممبين أيضاً أن المتنبي ببعثه دم الشباب في رواسم الشعر العربي بصورة ماهرة، أرضى غريزتين متعارضين لدى القارىء: احترام التراث، وحب الجديد[1].

ومرة أخرى تتقاطع آراء بلاشير ودوممبين، وتتنافر في التفسير. فالتقليد ـ حسب بلاشير ـ يقوم عند العرب بدور جوهري في الأدب، حتى إنك لا تستطيع أن تنسب فكرة ما لشاعر بعينه، لتنازع عدد ضخم منهم فيها.

صحيح أن بلاشير وفق حين أشار الى أن تحيز خصوم الشاعر يدفع بهم غالباً الى ذكر «سرقات» نجتهد نحن دون جدوى في البحث عن ظلال التشابه بين السارق والمسروق، وأن هذا في نظر النقد العربي ما يزال يعد في اطار «السرقات الباطنية»[2]، ولكن النقد العربي هنا يدل على قلة بصر[3] .

يميز دوممبين بين السرقات والرواسم، أو ما يسميه الجرجاني (المتداول)[4] ويرى المستشرق الفرنسي أنه: «رغم تنوع مظاهر الشعر العربي عبر التاريخ، فانه قد احتفظ بمذاق خاص حيال الصيغ. . وأثناء الاستعمال فرضت نفسها تعابير حلوة مدهشة للغاية، وتكررت وأخذت هيئة تعميمية تنميقية»[5]. ولكن العرب ليسوا بدعاً بين الأمم في ذلك «ففي الالياذة والأوديسا المختلفتين كل الاختلاف عن الشعر العربي القديم، ولا سيما بفعل استمرارية الايحاء وبالدور الذي لعبته فيهما الصراعات وخطب الآلهة والناس، نقع على الصور المقولبة نفسها، وعلى ذات الكلمات الحكمية والعامة ذاتها. وان آداب الهند، القريبة كل القرب من شبه الجزيرة العربية باتصالاتها، انما هي أساطير وحِكم وأمثال آخذ بعضها بحجز بعض. وما دمنا دائرين في فلك التراث العربي، فبوسعنا أن نقول إن الشعر العربي ورث حكمة سليمان وحكمة لقمان»[6].
فهل من اليسير أن نجازف باطلاق الأحكام، ونرمي الشاعر بالسرقة دون تثبت أو حجة أو بيان؟

«اننا حين نقرأ شراح ديوان المتنبي، الذين لا يدعون بيتا من الأبيات ذا طابع خاص يمر الا وأرفقوه بتقريب حاذق من لقطات الشعراء السابقين، يحصل لدينا انطباع

---

(١) المتنبي وأسباب مجده ـ الترجمة العربية: ٦٩ ـ النص الفرنسي: ٦.

(٢) Un poète arabe, 51 (٣) Ibid 1

(٤) الوساطة: ١٨٦

(٥) المرجع المذكور، الترجمة العربية: ٦٨، النص الفرنسي: ٥.

(٦) نفسه.

بأنه حينئذ نفد كنز الشعر العربي، ولهذا يبدو أن المتنبي جاء تماماً في الوقت المناسب لأجل اعادة نقش الأوسمة بشكلها النهائي. اذن فمن الغفلة، بل من الحماقة، أن نلومه على خطراته فنجعل منها سرقات غير شريفة. ومن المناسب دون أدنى شك أن ينهض نقد دقيق، في مجال طبع ديوان المتنبي، بالتقريبات المفروضة بين أشعاره وأشعار زملائه، بل حتى أشعار من جاءوا بعده. واذا كان لشرح من هذا القبيل قيمة في مجال تربية الذوق، وكذلك في مجال التاريخ الأدبي، فيبدو أن كتباً ضخمة عن سرقات المتنبي هي مشروع بالغ المسكنة، يجعلنا نفكر في مشروع فاديوس Vadius (الذي يرسل اليك هوراس وفرجيل وتيرانس وكاتول، حيث ترى كافة المواضع التي سرقها مسجلة)»[1].

ان هذا رأي حصيف جداً، وينبغي أخذه باهتمام كبير ولا سيما حين نكون على اطلاع بكتب السرقات الأدبية في النقد العربي، فنحن حين قراءة كثير منها، لا نكاد نملك أنفسنا من الغضب للحق والعلم، لما فيها من تحامل وتجانف عن الحق. وانك لتقرأ كتاباً ضخماً من ستمائة صفحة، ككتاب (المصنف) لابن وكيع فتعجب من رجل يصرف شطراً من عمره في تصنيف يتحدث فيه حديث موتور، وكأن له على أبي الطيب ثأراً قديماً. فهذه (سرقة توجب القطع)[2] وهذا كلام قائله (مختل) متوهم[3]، (وهذا هذيان محموم)[4]، وما أشبه ذلك مما لا يتقدم بنا في النقد والذوق خطوة واحدة.

على أن ارتباط السرقات بالرواسم في الرؤية الاستشراقية، تدعو للتأمل. واذا كانت هذه الرؤية تكاد تنزه أبا الطيب عن السرقة، فانها تسلبه مقومات الشاعرية حين لا ترى فيه غير شاعر يريد نفخ الحياة في الاجساد الميتة عن طريق استعادة مملة لرواسم مستهلكة. ان هذا التوجه ذو حدين، فالشاعر من جهة يبدو المبتذل التافه على يده مبتكراً، عندما يضفي عليه كلمات غير منتظرة[5]، وبذلك يصل أسلوبه أحياناً درجة نادرة من الغنائية والقوة والاندفاع[6]. وهكذا مارس المتنبي تأثيراً ملحوظاً طوال قرون على الشعر العربي، مما ساعد دون شك على المحافظة على تقليد غنائي صارخ

---

(١) المتنبي وأسباب مجده: الترجمة العربية ٦٩ـ النص الفرنسي: ٨٢٧

(٢) المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره. قرأه وقدم له وعلق عليه: محمد رضوان الداية. دار قتيبة ـ دمشق ـ ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢. ص٣٤٦.

(٣) نفسه: ٣٩٢.

(٤) نفسه: ٣٠٦.

(٥) Un poete arabe, 52

(٦) Ibid, 85

وصاخب، وذلك أن شعر المتنبي يمتاز، بموهبة توحد بين الذاتي والوراثي، أي التقليدي، كما يمتاز بخصوبة سهلة، ولكن متوفرة، في الشكل[1].

ولكن قيمة قصائد أبي الطيب تكمن في نهاية الأمر في الشكل لا في المضمون[2] ولذلك كان «من المناسب ولا ريب أن ننعى على هذه الطريقة أنها أنتجت أعمالاً تعد روائع وآيات يحل فيها الشكل محل الفكر الغائب»[3].

لقد عد الاستشراق الاهتمام بالشكل من عيوب أبي الطيب، وفي هذا نظر كما يقال.

لنلاحظ أولاً أن هذا الفصل بين الشكل والمضون يدل على تخلف في الوعي بالعملية الابداعية وطبيعتها، وقصور في ادراك التزواج التام بين العنصرين. فهل هي عودة الى تقسيم ابن قتيبة الذي لم ير غير زخرفة لفظية في قول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح
وشدت على حدب المهاري رحالنا ولا ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالَتْ بأعماق المطي الأباطح

فهذا عند أبي محمد من الضرب الذي حسن لفظه، فاذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى[4].

ولكن هذا الحكم لم يسلم لابن قتيبة، فقد تعقبه جماعة من النقاد، منهم ابن جني[5]، وعبد القاهر الجرجاني الذي يرى ان هذه الأبيات من «الخاصي النادر الذي لا تجده الا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه الا أفراد الرجال»[6].

---

(١) Dermenghem:Les plus beaux textes arabes, 103.

(٢) Un poete arabe, 51

(٣) المتنبي وأسباب مجده، الترجمة العربية: ٧٢ ـ النصر الفرنسي: ١٤

(٤) الشعر والشعراء: ١٣.

(٥) الخصائص: ١/٢١٥.

(٦) دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ـ مكتبة الخانجي بالقاهرة ـ د.ت. ص. ٧٤.

ولنلاحظ ثانياً أن ذلك الفصل يدل على تخلف في ادراك ما وصلته الحركة النقدية والأدبية في الغرب نفسه[1].

وكما كان من عجز النقد العربي القديم ألّا يرى في كثير من روائع أبي الطيب غير سرقـات، يغتصبها اغتصاباً من سابقيه أو معاصريه، حتى صغار الشعراء منهم الذين لولاه ما ذكروا، كذلك من العجز الاستشراقي ألا يرى فيه غير شاعر مولع ببعث الرواسم.

ان من القصور أن نظل عند حدود التماس المعاني التي سبق اليها الشاعر، اذ الشاعر بلغته الخاصة يتجاوز المعنى القديم الى معنى جديد.

ان كل بنية لغوية جديدة، ابداع يتضمن معنى جديداً، وفي هذا الاطار نستطيع ادراك قصور الرؤية التي لا ترى في الشاعر غير اتباعية جديدة، تعمل على اجترار معاني القدماء وترداد صورهم دون تجاوزها.

ان قول أبي الطيب:

أبعد نأي المليحة البخل — في النأي ما لا تكلف الابل[2]

معنى جديد، لا لأنه جاء بفكرة جديدة غير معهودة، ولكن لأن الصياغة الجديدة ولدّت معنى جديداً باهراً من قول المثقب العبدي:

أفاطم قبل بينك متعيني — ومنعك ما سألت كأن تبيني[3]

فاذا نحن أدركنا هذا المعنى التفسيري الجديد، صار من العبث مقارنة قول أبي الطيب:

---

(١) عالجت هذه القضية دراسات نقدية، وآثار أدبية. ونورد هنا رأيا ساقه الأديب الفرنسي أ. موروا على لسان أحد ابطاله. قال: «وجه كل اهتمامك الى الشكل خاصة.. فهو وحده يضمن خلود الآثار الأدبية. ان الموضوع ليس شيئا. لقد كان تيوقريط يسجل حوارَ بعض خدم البيت، وكان شيشرون يرافع في قضايا ادارية تافهة، وكان باسكال يحاور اليسوعيين، فيسعفه الخيال بمناقشات لا نراها اليوم. ان كل هؤلاء الرجال يُقرأون بعد عصور، لدقة الشكل.»

Andre Maurois:Les roses de septembere, Paris 1964, p.10.

(٢) البرقوقي: ٣/٣٢٥.

(٣) المفضليات، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ـ ط٤ ـ ص٢٨٨.

أزورهم وسواد الليل يشفع لي   وأنثني وبياض الصبح يغري بي[1]

بقول الشاعر السابق له زمنياً، المتأخر عنه فنياً:

لا تلق الا بليل من تواصله   فالشمس نمامة والليل قواد[2]

فالمعنيان متباينان لأن التعبيرين مختلفان، ففي قول أبي الطيب توليد ينطلق من معنى قديم لا من أجل نسخه، أي تقليده، بل من أجل نسخه أي إبطاله، وشتان ما بين قول أبي الطيب المنسجم مع روح الحضارة، وبين القول الثاني المعبر عن الحانب المسطح من الحضارة نفسها.

---

(١) البرقوقي: ١/ ٢٩٠.

قال الشارح: وهذا البيت ـ كما ترى ـ من معجزات المتنبي.

وقال الثعالبي: «هو من قلائده، ولعله أمير شعره». اليتمية: ١/١٣٧ وقال صاحب التبيان: «لأبي الطيب نوادر لم تأت في شعر غيره، وهي مما تخرق العقول، منها هذا البيت. «ثم قال: «ولو تصفحت دواوين المجيدين المولدين لم تجد لأحد منهم بعض هذا (الا) نادرا، ولكن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، ويؤتي الحكمة من يشاء.» ١/١٦١و ١٦٧

(٢) ذكر الثعالبي أن ابن جني زعم أنه وجد لابن المعتز مصراعا بلفظ لين صغير جدا، فيه معنى بيت المتنبي كله، على جلالة لفظه وحسن تقسيمه، وهو قوله: فالشمس نمامة والليل قواد.

قال أبو منصور: «ولن يخلو المتنبي من احدى ثلاث: اما أن يكون قد عثر بالموضع الذي عثر به ابن المعتز فأربى عليه في جودة الأخذ، واما أن يكون قد اخترع المعنى وابتدعه وتفرد به، فلله دره. وناهيك بشرف لفظه، وبراعة نسجه.» اليتيمة: ١/١٣٧.

الفصل الثالث

شعر المتنبي بين الفن والتاريخ

ما الذي يفصل، في أثر أدبي ما، بين الفن والتاريخ؟ ان كثيراً من الاثار الأدبية العالمية تنطلق من التاريخ الى الفن، سواء في ذلك أكان الأثر الأدبي شعرياً أم نثرياً. ولا شك أن الأدب وان كانت فيه خصائص ومميزات تشترك فيها كل أمم الدنيا، فان طبيعته تختلف في بعض وجوهها، وتتبدل من أمة الى أمة، بل ان الغرض الواحد قد تختلف طبيعته بين أمة وأخرى. فالعرب مثلاً يتغزلون بالمرأة، بينما يتغزل الفرس بالرجال في حين يتغزل شعراء الهند بالرجل على لسان المرأة[1].

ثم اننا نعرف أن الأثر الأدبي مهما يكن ارتكازه على التاريخ ينبغي أن يظل متوافراً على قواعد الفن، وينبغي ألا ينسى الفنان أنه فنان وليس مؤرخاً، والا ضاع الفن، ولكن هذا لا يعني التدليس أو التزيد أو الافتئات، والناقد يكون على خطر عظيم، ان هو لم يستطع تبين الحد الفاصل بين الفن والتاريخ في الأثر الأدبي.

لقد سجلت لنا مارغريت ميتشل في روايتها الخالدة «ذهب مع الريح» مرحلة خصبة من مراحل تاريخ الولايات المتحدة التي عرفت، في قضية الزنوج، صراعاً بين الشماليين والجنوبيين، ومما لا شك فيه أن هذا الأثر الأدبي يستمد كثيراً من التاريخ، الا أنه يظل أثراً أدبياً تتدخل فيه ريشة الفنان، فيغلب فيه الفن على التاريخ.

أما المتنبي، شاعر العربية، وممثل حضارتها في القرن الرابع المتصدي لعوامل الانهيار الحضاري الذي بدأ يظهر في تآكل البناء من الداخل، فهو لم ينصرف عن مهمة الشاعر العربي الذي كان يؤمن ايماناً راسخاً بأن الشعر (ديوان العرب) ومستودع

---

(١) عبد الحي الحسني: الثقافة الاسلامية في الهند ـ مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ـ ١٩٥٨ ص ٣٢٧.

حكمتها وأخبارها وأيامها، وسجل مآثرها، الا أنه كان ينفخ في كل ذلك من روحه، فكان بذلك نسيج وحده.

لقد رأينا موقف الاستشراق من فن المتنبي، وقد بقيت هنالك زاوية لم ندخلها بعد، وقد خاض فيها الاستشراق، وهي القيمة التاريخية لشعر أبي الطيب.

يتفق المستشرقون، ومعهم الدارسون العرب، على أن أبا الطيب، في مرحلة سيف الدولة خاصة، كان المؤرخ الرسمي للأمير الحمداني (L'historiographe du Prince Hamdanide) لا يكاد يفلت صغيرة ولا كبيرة، من أمور السياسة الداخلية والخارجية، في زمن السلم والحرب، الا سجلها في شعره، ثم يختلفون بعد ذلك اختلافاً كبيراً، في أمانة الشاعر في تصوير الأحداث، اختلافهم في فنه.

ان المتنبي، عند دوممبين، قد ضمن لقصائده اهتمام الغربيين، لما كان يتناوله فيها من مظاهر الصراع، وتاريخ اتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة المسيحية في العصر الوسيط[١].

أما كنار فيؤكد أن بوسعنا مع المتنبي، وبالاستعانة بشراحه، أن نعيد بناء تاريخ شبه تام لهذه الحرب العربية البيزنطية التي كانت بين ٣٣٧ ـ ٣٤٥هـ[٢]. وأن قصائد المتنبي بلغت من الأهمية والدقة درجة تسمح لنا بمتابعة سير الجيوش على الخريطة.

(ونرى أحياناً أن مواقع منطقة الجبهة العربية البيزنطية التي أشار اليها المتنبي في أشعاره، ولم يذكرها أي مؤرخ أو جغرافي قبله، بل وبعده أيضاً. والفضل يعود الى المتنبي في تعيين هذه المواضع، ولو على سبيل التقريب أحياناً، وهكذا نتعرف على درب القلة ودرب الموزار، في جنوب منطقة ملطية، أو حصن الران، على الضفة اليسرى للفرات، بين عرقنين وسميساط وسمنين على البحيرة التي تدعى اليوم كولودجيك Goldjik [٣].

ولكن الفنان، كما سبقت الاشارة، يختلف عن المؤرخ في كونه يسمح لريشته بتلوين الوقائع وبعث الحيوية فيها، ويزداد هذا الأمر تأكيداً حين نعلم أن قصائد المتنبي كانت (وثائق معاصرة لشاهد عيان)[٤]، اذ لم يكن أبو الطيب من أولئك الذين

---

(١) Mut. et les raisons de sagloire: p. 8 -

(٢) (Recueil... Beyrouth. 1936) Mut. et la guerre Byzantino-arabe:P.100 -

(٣) Ibid. 102

(٤) Ibid

يتخلفون عن الأمير في حلب، يرقبون عودته لتدبيج المديح، بل كان صاحباً وخدينا، يرافقه في غزواته، ويقاتل معه. وسنرى كيف أنه بقي، في بعض الغزوات، مع فئة قليلة يقاتل الى جانب الأمير.

وهكذا كانت تدخل ريشة الشاعر المبدع ليخرج لنا لوحات فنية نابضة بالحياة (ففي عبور أرسناس، عام ٣٤٥هـ، يرسم المتنبي لوحة جدارية: النهر وقد شكل حاجزاً بين سحابتين من الغبار تنعقدان فوقه، تمثل احداهما الجيش المتقدم نحو الشاطىء الجنوبي للاجتياز، والثانية الجيش الذي أن عبر أرسناس ابتعد عن الشاطىء الشمالي[١].

ويتداخل الفن والتاريخ تداخلاً عجيباً عند ابي الطيب. (ان محن المعارك وما تجره معها من تقلبات، وهي قلما تظهر لدى المؤرخين، تبرز بصورة مدهشة في أشعار المتنبي[٢].

وتكشف لنا قصائد المتنبي، في مرحلة سيف الدولة، عن طبيعة الصراع الدائر بين الحمدانيين والبيزنطيين، اذ يظهر فيها مزيج من نكهة عزة قومية عربية بالشعور «القومي» Le sent national islamiqe مع غلبة الشعور الاسلامي، في مواجهة البيزنطيين على الكبرياء العربية[٣].

وهكذا فانه بالاضافة الى القيمة الأدبية لقصائد المتنبي، تظل القيمة التاريخية والجغرافية لهذه القصائد - الوثائق كبيرة جداً[٤]، ذلك ان سيف الدولة نفسه قد ساهمت تلك القصائد في تعريفنا به، على الرغم من أن الفضل في شهرة المتنبي العريضة يعود الى الأمير الحمداني. ولذلك يصح ان نقول مع الثعلبي عن ابي الطيب، إنه (شاعر سيف الدولة المنسوب اليه، المشهور به، اذ هو الذي جذب بضبعه، ورفع من قدره، ونفق سعر شعره، وألقى عليه شعاع سعادته، حتى سار ذكره مسير الشمس والقمر، وسافر كلامه في البدو والحضر)[٥].

لا شيء إذاً متناغم، ولا شيء يتنفس الشعر الرصين «الفحل» لمعارك الصحراء والجبال السورية كأشعار المتنبي هذه التي تروي لنا مآثر هذا الأمير الحبيب إلى نفس المتنبي[٦].

---

(١) Ibid, 104
(٢) Ibid
(٣) Ibid وانظر أيضا: Schlumberger, p. 130
(٤) Schlumberger, p. 126
(٥) يتيمة الدهر: ١/ ١١٠ ونقله:
(٦) Schlumberger, p. 126

ويسوق شلومبرجر نماذج من المتنبي يرى أنها ترسم في وضوح أمير حلب الشهير وتلك المعارك والغزوات الغربية التي لا تعرف جيداً والتي لا نملك عنها، للأسف، غير فقرات شحيحة وقصيرة مما سجله المؤرخون العرب أو البيزنطيين[1].

ففي عام ٣٤٢هـ غزا سيف الدولة الروم، وشن الغارة على أرض عرقة وملطية، فالتقى الجيشان، فأسر قسطنطين ابن الدمستق، وجرح الدمستق في وجهه، فقال أبو الطيب قصيدته:

ليالـيَّ بعـد الـظاعـنـين شكـول   طوالٌ وليـلُ الـعـاشـقـين طويل[2]

وفيها يذكر ما وقع للدمستق:

نجـوت باحـدى مهجتيك جريحـة   وخـلفـت احـدى مهـجـتيك تسيل

ونحن نجـد مؤرخي بيزنـطة أيضـاً يذكـرون هذه الغـزوة ويشيرون إلى جرح الدمستق[3]. وفي عام ٣٤٣هـ، حاصر الروم قلعة الحدث ولكن سيف الدولة استطاع أن يعيد بناءها، فكان مما قال المتنبي:[4]

بنـاهـا فأعلى والقنـا تقـرع القنـا   ومـوج الـمنـايا حواهـا متـلاطم

- وكيف ترجى تجـري الـروم والـروس هدمها   وذا الـطعـن أسـاس لهـا ودعـائـم
وقـد حاكـمـوهـا والـمـنـايا حَوَاكِمٌ   فمـا مات مظلوم ولا عاش ظالـم

وذلك مما نجده عند مؤرخي العرب.[5]

---

(١) Ibid, P. 131

(٢) البرقوني: ٣/٢٧١.

(٣) M. canard: Sayf Al Daula النص الخامس عشر. وقد أغرب كنار في فهم البيت، إذ جعل المهجة عيناً. قال:

L'un des yeux: Le Doonestique. L'auter: Son fils.

(٤) مطلع القصيدة:

على قدر أهـل الـعلم تأتي الـعـزائـم   وتـأتـي على قدر الـكـرام الـمـكـارم

(البرقوقي: ٤/٩٤)

(٥) Schlumberger, P. 128

ولكننا قد نجد عند أبي الطيب ما لا يرى فيـه الدارسون غير نوع من المبالغات التي تناقض الواقع التاريخي، وربما رأى بعضهم ذلك افتئاتا، كقولأبي الطيب:[1]

كتـل بطريق المـغـرورِ ساكـنـهـا بأنَّ دَارك قِنَّسْرِينُ والأَجَمُ

قال كنار: «ان التعبير الشعري لا يطابق واقع الأحداث: فقد وصل سيف الدولة مرات عديدة الى مكان غير بغيد عن هذه البلاد. وكان لكل المنطقة جميع الأسباب التي تجعلها تتوقع احتمال غزو سيف الدولة»[2].

وعن قول أبي الطيب، من نفس القصيدة:

نتـاج رأيك في وقـت على عجـل كلفظ حرف وعـاه سامـع فهـم

قال كنار: «ان البيت لا يوافق الحقيقة. فوسائل السفر، كما نرى ذلك عند ابن ظافر، كانت قد اعدت بعناية مقدما».

اما بلاشير فيذهب الى أبعد من هذا، حين يتهم الشاعر بالتدليس وقلب الحقائق التاريخية، حتى يستحل الانكسار انتصاراً[3].

فما الذي يفصل بين الحقيقة الشعرية والحقيقة الواقعة؟ ان كنار يشير الى بعض المبالغات الواردة في شعر المتنبي، مما هو مناقض للواقع التاريخي، الا أنه يجتهد في ان يميز بين ما هو «تاريخي محض». وما هو «شعري». فالمتنبي يقدم لنا صوراً حية، الا انها غير دقيقة احياناً، ولكنها مع ذلك ذات اهمية تاريخية كبرى».

وإذا نحن تأملنا السياق الشعري، وجدنا المتنبي يتناول وقائع يتفق على وجودها المـادي المؤرخـون البيزنـطيون، إلا أن محـل الخلاف بين المتنبي وبين الغربيين عموماً، بما فيهم كنار، هو تفسير الأحداث.

فعندما انهزم الدمستق، والتحق بأحد الأديرة راهباً، مما هو ثابت تاريخياً، قال في ذلك المتنبي:

---

(١) في قصيدة مطلعها:

عقبـى اليمـين على عقبى الـوغى ندم ماذا يزيدك في اقـدامـك الـقـسـم

(البرقوقي: ٤/ ١٢٩)

(٢) هذا النص والنص التالي من كتابه: Sayf al-Daula ص. ص (١١٨-١٢٥)

(٣) انظر حديثه عن العينية، في غزوة المصيبة/ص١٥٦ وما بعدها في: Un poete arabe

عرضت له دون الحياة وطرفه — وأبصر سيف الله منك مجرَّدا
وما طلبتْ زُرْقُ الاسنة غَيْرهُ — ولكن قسطنطين كان له الفدا
فأصبح يجتاب المسوح مخافةً — وقد كان يجتاب الدلاص المسردا
ويمشي به العكاز في الدير تائباً — وما كان يرْضَى مَشْيَ أشْقَرَأجردا
فلو كان يُنجي من عليٍ ترهّبُ — ترَهَّبَتِ الأملاك مَثْنَى ومَوْحِدَا

فالكلمة ـ المفتاح التي تبين عن رأي الشاعر في موقف الفقاس هي (مخافة): وهي تدل على حقيقة نفسية، لا حقيقة مادية يسهل فحصها بقياس أبعادها، والتقاط جزئياتها الخ . . وهنا يرى كنار أن أبا الطيب زيف الواقع، إذا لم يكن دافع الدمستق إلى الترهب هو الخوف، وإنما كان الورع، والتَّكْفِير عن إسلام ابنه الى الموت. وهذه (نظرة لا تتسم بالدقة، دون شك. وعندئذ، فان المؤرخ المحايد سيوازن بين رأي المتنبي في برداس فوكاس والحكم الذي يصدره بحقه مؤلف بيزنطي من القرن الحادي عشر والثاني عشر، ألا وهو سيدرونس Cedrenus هذا المؤرخ نذر الميل إلى الدمستق، فهو يعترف بأنه لم يصنع شيئا، أو بالاحرى لم يصنع شيئا عاد بالخير على الأمبراطورية، وهو حين يتحدث عن تضحية احد خدامه التي أنقذت حياته ذات يوم، فكأننا نسمع حديث المتنبي عنه. ولعل سيدرنوس لم يكن يفكر تفكيراً بعيداً عن تفكير الشاعر العربي المتنبي (٢ / ٣٣٠، سيدرنوس). وفضلاً عن ذلك لا يصح أن ننسى أن نقفور، ابن برداس، لم يتورع عن توجيه تقريعات حادة الى أبيه على سلوكه أثناء الحرب.)[1].

أما بلاشير فيذهب بعيداً، ويرى أن أبا الطيب لكونه شاعراً رسمياً يذهب في تدليسه الى درجة تحول الهزيمة الى نصر.

وحتى تتضح معالم هذه الرؤية أكثر، نورد القصيدة التي وقف عندها كل من بلاشير وكنار، لنرى كيف نظر كل منهما إليها.

خرج سيف الدولة غازياً، في جمادي الأولى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة. وقد مر في هذه الغزوة بسمندو وعبرآلس ـ وهو نهر عظيم على يوم من طرسوس ـ ونزل على صارخة. وهي مدينة هناك، فأحرق ربضها وكنائسها وربض خرشنة وما حولها وأقام بمكانه أيام، ثم عبر آلس راجعاً، فلما أمس ترك السواد وأكثر الجيش، وسرى حتى

---

(١) Mut et la guerre Byuzantino - arrabe: 112 -

خرشنة، وانتهى إلى بطن لقان ظهر الغد، فلقي الدمستق، في ألوف من الخيل، فلما رأى الدمستق أوائل خيل المسلمين ظنها سرية لها، فأنشب القتال بين الفريقين، فانهزم الدمستق، وقتل من فرسانه خلق كثير، وأسر من بطارقته وزرازرته نيف وثمانين، وأفلت الدمستق، وعاد سيف الدولة الى عسكره وسواده حتى وصل عفبة ـ تعرف بمنطقة الأثغار، فصادفه العدو على رأسها، فأخذ ساقة الناس يحميهم، ولما انحدر بعد عبور الناس ركبه العدو، فجرح من الفرسان جماعة، ونزل سيف الدولة على بردى ـ وهو نهر بطرسوس ـ واخذ العدو عليه عقبة المسير ـ وهي عقبة طويلة ـ فلم يقدر على صعودها لضيقها وكثرة العدو فيها، فعدل متياسراً في طريق وصفه بعض الأدلاء، وجاء العدو أخر النهار من خلفه فقاتل الى العشاء، وأظلم الليل، وتساند اصحاب سيف الدولة: أي أخذوا في سند الجبل يطلبون سوادهم. فلما خفت عنه أصحابه سار حتى لحق بالسواد تحت عقبة ـ قريبة من بحيرة الحدث ـ فوقف وقد أخذ العدو الجبلين من الجانبين، وجعل سيف الدولة يستنفر الناس فلم ينفر أحد، ومن نجا من العقبة نهاراً لم يرجع، ومن بقي تحتها لم تكن فيه نصرة، وتخاذل الناس وكانوا قد ملوا السفر، فأمر سيف الدولة بقتل البطارقة وبقية الأسرى، فكانوا مئات، وانصرف، واجتاز ابو الطيب آخر الليل بجماعة من المسلمين بعضهم نيام بين القتلى من التعب، وبعضهم يحركونهم فيجهزون على من تحرك منهم، فقال يصف ذلك[1]، قصيدته التي مطلعها:

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع ... ان قاتلوا جبنوا أو حدثوا شجعوا

يرى كنار ان من البداهة وجود المبالغة، في شعر المتنبي، ومنه هذه القصيدة التي اورد بعض ابياتها، وهي مبالغة لا يخدع بها المؤرخ وليس مرد (تزوير الحقيقة) هذا عمق الشعور بالكراهية التي تحرك المسلمين ضد الروم، الذي لا يعادله الا عمق الشعور بالكراهية لدى الروم تجاه المسلمين و«الحمداني الكافر». فهناك شيء آخر. (فها هو ماثل أمامنا الأسلوب الملحمي العزيز على قصاص حكايات الفروسية وأغاني البطولة Chanson de geste . والانحياز المنسق لغرض اطراب جمهور معين، والقدح دائماً بالعدو وتمثيله أبداً بهيئة الجبان، الذي يهرب رغم تفوقه في العدد)[2].

(١) البرقوقي: ٢/٣٢٩ وما بعدها. وانظر اليازجي ٣١٨، كذلك: M. CANARD:SAYF AL DAULA, pp. 90-92 - Schlumberger:pp. 132-133 وفيه أن سيف الدولة في هذه الغزوة تقدم حتى صار على مسيرة سبعة أيام من القسطنطينية.

(٢) Mut. et la guerre Byzantino - arabe:112

ونستطيع أن نجد مثلاً لهذا في (أنشودة رولان).

ان هذه الملحمة الشعبية الفرنسية الأولى، تريد أن تستند إلى التاريخ. وهي في اللحظات التي تتجاوز الواقع التاريخي لتدخل باب الأسطورة، تتكرر هذه الجملة: (كذا قال التاريخ). co dit la Geste[1]. وقد انتشرت هذه الأنشودة، التي لا يعرف ناظمها على وجه التحديد، شأنها شأن كثير من الأناشيد الشعبية وهي تعكس الصورة التي يكونها الغرب عن عالم الإسلام[2].

صحيح أن بعض الصور الواردة في (أنشودة رولان) قد تستدعي بعض صور المتنبي، كقول أبي الطيب:

لو كان ذو القرنين أعمل رأيه

لما أتى الظلمات صرن شموسا[3]

وفي أنشودة رولان، أن الملك اذ رأى الليل أقبل ترجل وسجد ودعا الله الذي أوقف له الشمس[4].

وحين ينكسر سيف رولان يصبح: «هذه معركة لا تنفع فيها العصي: ان الحديد والفولاذ وحدهما ذوا شأن. أين اذن سيفك المسمى هوتكلير؟»[5] أو لا يذكرنا هذا بصورة أبي الطيب:

تقطع مالا يقطع الدرع والقنا

وفر من الأبطال من لا يصادم[6]

ولكن الفرق بين أبي الطيب وبين أنشودة رولان (النموذج الأعلى لحكايات الفروسية وأغاني البطولة) هو أن أبا الطيب يظل وفياً لروح التاريخ، في حين يحدث

---

(١) La chanson de Roland, ed. de P. Jonin. P. 222 Gallimard - 1979 وانظر عبارات مماثلة في الصفحات: ١٧١-١٩١-٣١٧-٣٥٧.

(٢) الاسلام في مرآة الغرب: مجلة الأمة القطرية ـ ع ٦٨ (شعبان ١٤٠٦/ابريل ١٩٨٦).

(٣) البرقوقي: ٢/٣٠٧.

(٤) Op. cit. 253

(٣) Ibid, 165

(٦) البرقوقي: ٤/١٠١.

كثير من التحريف، وتدخل كثير من الخرافات في تلك الحكايات والأغاني[١].

أما بلاشير[٢] فيرى أن المتنبـي شهد كل فصول الغزوة ـ الكارثة الى جانب الأمير ـ. ففي عشية ٢٠ نوفنبر ٩٥٠م[٣] اختلط بأولئك الذين ناموا بين الموتى والجرحى. لقد بقي، ضمن المتأخرين، هناك، لم يهرب الا باشارة من سيف الدولة. اذن لقد كان قادراً أفضل من غيره على الحديث عن هذه الغزوة، وأن يذكر في قصيدة ما فيها من عظمة وهول.

كان يمكن أن تكون هذه القصيدة مديحاً عادياً، ونواحاً على عدد من المقاتلين الـذين استشهـدوا. بيد أنها كانت شيئاً آخر. لقد كان على المتنبي، بصفته شاعراً رسمياً، أن يذهب الحدث المفجع لهذه الغزوة. وان أبا فراس، الذي كان هو أيضاً ممن شهد هذه المأساة، وباعتباره مدافعاً عن اسرته، لم يستقبل الفاجعة بشكل مغاير. فبفعل التقليد (إذ لم يكن الشعراء المنشدون البدو القدامى، في رأي بلاشير، يسجلون غير الانتصارات. . .)، بقدر ما هو بفعل التملق السياسي، أجهد أبو الطيب نفسه في مدحيته، من أجل تحويل الهزيمة الى حدث حربي عظيم، كله في صالح أمير حلب.

ان بلاشير لم يرضه أن يكون أبو الطيب وحده هو المدلس، حتى أضاف اليه أسلافه الذين كانوا لا يذكرون في شعرهم غير الانتصارات. ولئن كان هذا صحيحاً، لم يصح بعد أن نقول: (الشعر ديوان العرب). ولكنه غير صحيح. وما أدري اذا كان قول بلاشير هذا جهلاً أم افتراء، ولكني أدري أن كلا الأمرين قبيح.

لقـد امتـاز الشعـر العربي القديم، جاهليهُ وإسلاميهُ، بصفات لعل من أهمها الـواقعية، وهي تعني الصـدق الواقعي، ويرتبط بالصدق الواقعي في الشعر القديم الصدق الفني ارتباطاً حميماً، حتى إن النقاد عابوا ما قد يصدر عن الشعراء من افراط، رغم أن الخط الفاصل بين الواقع والفن فيها واضح. فهم قد عابوا قول المهلهل:

---

(١) عنـدمـا تتحـدث الأنشـودة عن الحـروب الصليبية يقـع من الإسقـاط، ولا يهتم النص بالاستجـابة للتاريخ، بقدر ما يسعى الى ارضاء الجمهور (١٨١). وحين يراد الاعتراف ببعض مزايا الفارس المسـلم/العربي يقال: (يا له من فارس كان سيصير، لو كان نصرانيا) (١٢٧/٣١١).
هذا وقد نبه المترجم، في الحواشي، على الأخطاء التاريخية، أو على بعضها، مما وقعت فيه الأنشـودة، أهمهـا أنها بنيت على أساس أن «السـازاريين» (المسلمين) مشركون، يعبدون آلهة ثلاثة: محمدا، وأبولان، وترافاكان. (انظر تعليق المترجم: ٣٨٦).

(٢) Un poete arabe, 156-157

(٣) Schlumberger, 137

فلولا الـريح أسـمـع من بحجـر
صليلَ الـبِـيض تقُـرْع بالـذكـور

كما عابوا على أبي الطمحان القيني قوله:

أضـاءت لهم أحسـابهم ووجـوههم
دجى الليل حتى نظم الجـزع ثاقبه

وما في البيتين من عيب، ولكنها صورتان شعريتان. والأحساب لا تضيء على الحقيقة، وانما على المجاز، والعرب تقول: نسب ثاقب. فكيف يفهم الظن أن هذه الأحساب قد أضاءت حقيقة حتى (نظم الجزع ثاقبة)؟

على أن من الواقعية والارتباط بالحقيقة أن الشاعر لم يكن ينصرف عن تصوير ما قد يلحق به أو بقومه من هزائم.

والنصوص في ذلك تبلغ من الكثرة حدا تكذب ما ألقاه بلاشير من مزاعم. فهذا الحارث بن وعلة الجرميّ، وهو من فرسان قضاعة في الجاهلية، يقول واصفاً فراره[1]:

فدى لكـمـا رجـليّ أمي وخـالتي
غداة الكُـلاب اذ تُحَـزُّ الـدوابـرُ

نجـوتُ نجـاءً لم يرَ النـاسُ مِثْلَهُ
كَأنّـي عُقَـابٌ عِنْـدَ تَيْمَـنَ كاسـرُ

خُدَارِيَّةٌ سَعْـفَـاءُ لَبَّـدَ ريشَـهَـا
مِنَ الـطَّلِّ يومٌ ذُو أهـاضِيبَ مَاطِـرُ

كأنـا وقـد حالـت حُذُنَّـةُ دونَـنَـا
نَعـامٌ تلاهُ فارِسٌ مُتَـوَاتِـرُ

ـ وأين وجـدنـا شاعـراً يبلغ به الصدق حدا يشبه فيه نفسه، وقومه، بالنعام لما أصابهم من الهلع؟

---

(١) المفضليات: ١٦٤ـ١٦٦. وانـظر في نسبة القصيدة كلام المحققين في الهامش, ص١٦٤، فالقصيدة متنازع فيها بين الحارث وأبيه وعلة.

وقد ظل هذا المهيع متبعاً في الإسلام، فقال زفر بن الحارث يائتيه التي منها:

أتـانـيَ عن مروان بالـغيب انـه
مُقِيدٌ دمـي أو قاطـعٌ من لسـانـيا
ففي العيس منجاةٌ وفي الأرض مهرب
اذا نحـن رفّعـنـا لهـن الـمـثـانيا

ولا تخرج عن هذا المذهب قصيدة المتنبي (التي كان بلاشير يقرأ بعض أبياتها خطأً، ثم يتبعها تعليقات وأحكاما من ذات السنخ)[1].

فأبو الطيب، لم يدلس ولم يزيف الوقائع، والقصيدة من مطلعها الى مقطعها تنقل لنا الجو النفسي والحالة العاطفية التي رافقت الأحداث. ان المطلع جيد جداً، ومناسب لأحداث القصيدة، فالمتنبي شاعر تتكشف أمام بصره حقيقة تؤكد ما كان يعرفه عن الناس: فشجاعتهم وجودهم من اللسان، ولكنهم اذا جد الجد ظهروا على حقيقتهم.

والمقطع كذلك، فالناس جميعاً قد يحملون السلاح، ولكن (ليس كل ذوات المخلب السبع). وهو حزين لما وقع، ولا يكاد يشتهي شيئاً من هذه الحياة الدنسة، بيد أن له في المشرفية ما يداوي الداء، وينزل الوجع بالأعداء.

وهو حين يتحدث عن سيف الدولة لا يذكر من صفاته الا ما كان حقاً، مما هو متصل بالوقعة ذاتها، فقد تخاذلت الجماجم والرقاب، وبقي في جمع يسير من الجيش يثبت المهزومين، رغم ضراوة الواقعة:

وفـارسُ الخيل من خَفَّتْ فَوَقَّـرَهَـا
في الـدرب والـدمُ في أعطافها دُفَعْ

ولذلك جاز له أن يقول عنه:

بالـجـيش تمتنـع الســادات كلّهُمُ ... والجيش بابن أبي الهيجـاء يمتنع

---

(١) فهو على سبيل المثال يقرأ قول أبي الطيب:

قل للدمـسـتـق إن الـمـسـلـمين لكـم ... خانـوا الأمـير فجـازاهـم بمـا صنـعـوا

بكسر لام المسلمين، فهي عنده (Les musulmans). راجع ص. ١٥٧ من كتابه.

وهذا كقوله في أخرى:

كلّ يريد رجالـه لحـياتـه ... يا من يريد حياتـه لرجـالـه[1]

وقوله منها:

الجيش جيشـك غير أنـك جيشـه ... في قلبـه ويمـينـه وشـمـالـه

أما عندما يقول:

حتى أقـام على أربـاض خرشنـة ... تشـقى به الـروم والصلبـان والبيع

(الابيات)، فهو لا يتزيد ولكنه يتحدث عن الوقائع الأولى لهذه الغزوة التي وصل فيها سيف الدولة إلى أن لم يبق بينه وبين القسطنطينية إلا مسيرة سبعة أيام، كما سبق الذكر، وانما تسبب في هزيمته آن رجوعه، كما ذكر الؤرخون الغربيون، أنه كان مثقلاً بكثرة ما غنم وسبي وأسر من الجنود والبطارقة[2].

ثم يأتي من بعد، تعريض باولئك الذين أصابهم الخور من المسلمين، فأسلموا أنفسهم إلى الروم، حين ناموا بين القتلى، ولا فخر للروم في أن ينالوا هؤلاء، اذ (ليس يأكل الا الميتة الضبع).

وما سوى ذلك مما يظن أنه تزييف وتزوير ليس غير صور شعرية، فيها غلو أحياناً، ولكنها لا تخلو من جمال، كقول ابي الطيب:

كأنـهـا تتـلقـاهـم لتسـلكـهـم ... فالطعن يفتح في الأجواف ما تسع.

وليس في تصـوير سعـة الـطعن هنـا ما يخالف ما شاع في الشعر العربي منذ الجاهلية، وقد قال قيس بن الخطيم

طعنت ابن عبـد القيس طعنـة ثائـر ... لهـا نفـذٌ لولا الشّعـاع أضـاءهـا

(١) من قصيدة مطلعها:

لا الـحـلم جاد به ولا بمـثـالـه ... لولا ادكـار وداعـه وزيالـه

(البرقوقي: ٣/١٧٩)

(٢) Schlumberger: p. 33

البطارقة: ج. بطريق (وهو القائد من قواد الروم، ولا ينبغي أن يلتبس هذا الاسم باسم البطريرك).

البطريق: Patrice ـ البطريرك: Patriarche

ملكت بهـا كفي فأنهـرت فتقهـا ... يرى قائـم من دونهـا ما وراءهـا[1]

ومن التصوير الجميل قول أبي الطيب (ولم يورده بلاشير):

يُطَمِّـعُ الـطيرَ فيهـم طولُ أكـلهـمُ ... حتـى تكـادَ على أحـيائـهِـمْ تَقَـعُ

وانظر الى ما في فعل المقاربة من احتراس.

وفي القصيدة ما هو بسبيل الاعتذار لما لحق سيف الدولة:

وهـل يشينـك وقتٌ كنتَ فارسَـه ... وكـان غَيْرَكَ فيه العـاجـز الضَّـرَعُ

وليس في هذا شيء من التملق السياسي، كما خيل الى بلاشير، وقول أبي الطيب من قري قول زفر الكلابي:

أيذهـبُ يومٌ واحـدٌ ان اسـأتـه ... بصـالـح أعـمـالـي وحسن بلائيا

على ما بينهما من خلاف، اذ اضطر زفر الى الفرار من المعركة، في حين ثبت سيف الدولة، بعد انهزام جيشه، في قلة من أصحابه كما ألمعنا. ولم يكن المتنبي كاذبا عندما هدّد الروم بالعودة اليهم عن قريب:

فكـل غزو الـيكـم بعـد ذا فلَهُ ... وكـل غازٍ لسيف الـدولـة التَّبَـعُ

الـدهـر معتـذر والسيف منتـظر ... وأرضـهم لك مصـطاف ومـرتبـع

ومـا الـجبـال لنصـران بحـامية ... ولـو تنصَّـر فيهـا الأعصَمُ الصَّـدَعُ

ففي العام التالي (٣٤٠هـ) قاد سيف الدولة غزوة الى بلاد الروم، وكان قد عزم على لقائهم في السنبوس، وبلغه أن العدو في أربعين ألفا، فتهيبتهم أصحابه، فأنشد أبو الطيب بحضرة الجيش:

نزور ديارا ما نحـب لهـا مغـنـى ... ونسـأل فيهـا غير ساكنهـا الاذنـا[2]

ومنها:

---

(١) انظر تعليقاًعلى هذه الصورة في (دراسة لشعر قيس بن الخطيم) لصاحب هذا البحث. دراسة مرقونة: ١٩٨١ ـ كلية الآداب بفاس ـ ص٩٦ومـا بعدها.

(٢) البرقوقي: ٤/٢٩٩. هذا وقد وهم كنار حين أورد بهذه المناسبة، الجيمية:

لهـذا الـيوم بعـد غد أريج ... ونـار في الـعـدو لهـا أجـيج

(البرقوقي: ١/٣٥٩)، وهي متقدمة في الزمن (٣٣٩هـ) سابقة العينية السالفة.

وقــد علم الــروم الـشـقيُّون أننــا   اذا ما تركنــا أرضهم خلفنــا عدنــا

ومنها:

وان كنت سيف الدولة العضب فيهم   فدعنا نكن قبل الضراب القنا اللدنا

قال الشـراح: قيل ان سيف الدولة لما أحرق البقعة، تقدم الى قلعة «سمندو» وبلغـه أن العدو بها معه أربعون الفاً، فتهيب جيشه المسير اليهم، فلما أنشد هذا البيت، قال له سيف الدولة، قل لهؤلاء ـ وأشار بيده الى من حوله من العرب والعجم ـ يقولوا كما تقول حتى لا تثني عن الجيش، فما تجمل أحد منهم بكلمة[1].

ولـم يورد بلاشير هذا البيت، ولكنه ظن أن المتنبي انما أنشد هذه القصيدة بأمر من سيف الدولة، فلعله توهـم ذلك من هذا الخبر[2].

قال طه حسين: (وأنشـدهـا المتنبي ـ أي: هذه القصيدة ـ لا بين يدي الأمير وحـده، بل أمام جماعة المسلمين، فرد الى قلوبهم الثقة وأثار فيهم الحماسة، ثم اندفع بهم سيف الدولة كأنه السيل، فاكتسح العدو أمامه اكتساحا، وأمعن في الغزو)[3].

ونحن نرى ـ اجمالا ـ ان كنار أصح بصرا من بلاشير حين قال: (من استطاع أفضـل ممـا استـطاع المتنبي تسليط الضـوء على الشجـاعة وحب المجد والحرب والأحاسيس البطولية التي كانت روح سيــف الدولة مشبعة بها، وكذلك أرواح قواده والمتنبي نفسه؟ أية مؤاخذات دامية وجهها الشاعر الى الجبناء الذين خذلوا الأمير في مفاجأة عام **٣٣٩هـ!**)[4].

---

(١) البرقوقي: ٣٠٢١٤.

(٢) Un poete arabe:159

(٣) مع المتنبي: ٢٢٥.

(٤) OP. cit. 107

الفصل الرابع

على ضفاف الأدب المقارن

قد تستدعي قراءة أثر أدبي ما صورة أثر آخر، ينتمي اما الى نفس المجال الحضاري، واما الى مجال حضاري مباين. وهنا قد يشرع الذهن في التساؤل عن سر هذا التماثل أو التشابه أو التقارب، وقد يتجاوز مرحلة التساؤل الى الاجتهاد في البحث اما عن وجوه تأثر اللاحق بالسابق واما الى محاولة كشف الينابيع المشتركة بين الأثرين. ان هذا العمل لن يكون خصبا في كل الأحوال، بيد أنه لا يعني أن يكون دائما صورة من صور العبث.

قد يكون ذلك الاستدعاء مرتبطاً بفكرة أو معنى، وقد يكون متصلاً بصورة فنية، أو لمحة من لمحات التعبير، بيد أن العجلة في إصدار الأحكام قد تكون ذات ضرر كبير. فـ «حين قال لامارتين: (أيها الزمان، أوقف دورتك. .) واكتشف البعض أن توماس قالها قبله، أضاعوا على لامارتين لحظة الإبداع، بإيهام بعيد خداع، وبتفسير لا يفسر شيئاً». [1].

واذا كان بعض المستشرقين يستنكر عقد مقارنة بين أبي الطيب وبين شاعر غربي ما، اذ لا يوجد أي حد مشترك بين هؤلاء الفنانين المختلفين عرقا وفكرا، [2] فان هذا الاستنكار يتداعى حين نجد هذا المنكر نفسه يضطر في مواطن كثيرة الى المقارنة بين أبي الطيب وغيره من شعراء الغرب[3].

اننا لا نزعم اننا سنقوم ـ في هذا الفصل ـ بدراسة وافية في (الأدب المقارن)،

---

(١) م. ف. غويار: الأدب المقارن. ترجمة هنري زغيب ـ منشورات عديدات ـ بيروت، باريس ١٩٧٨ ـ ص)٩، وتوماس شاعر أنجلي ـ نورماندي، عاش أواخر القرن ١٢م.

(٢) Un poete arabe, 338

(٣) من الشعراء الذين استحضرهم بلاشير في دراسته عن المتنبي: ف. هيكو، ج.ب. روسو. ماليرب، كورني الخ. .

فنحن نخشى الا تتحقق هنا كل الشروط اللازمة لاستيفاء مثل هذه الدراسة، ومع ذلك فان أسبابا كثيرة وقوية، تدفعنا الى الاقتراب من ضفاف (الأدب المقارن)، من ذلك أن الاستشراق خاص بشكل أو بآخر، منذ القرن التاسع عشر، في هذا الباب، ولا نكاد نعثر على مستشرق لا يستهويه عقد مقارنة ما بين أبي الطيب وشاعر من شعراء الغرب، ولو بسبيل ابراز نقط الخلاف[1].

واذا كان مدلول الادب المقارن تاريخيا «ذلك أنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب في لغاتها المختلفة، وصلاتهاالكثيرة المعقدة... والحدود الفاصلة بين تلك الآداب هي اللغات. فلغات الآداب هي ما يعتد به الأدب المقارن في دراسة التأثير والتأثر المتبادلين بينهما»[2] فان العلاقات بين فرنسا والحضارة الاسلامية، قديما وحديثا، عرفت خصوبة كبيرة، فمنذ القرن الثامن عشر كان لعمل ديربيلو في (المكتبة الشرقية) دور في فتح كنوز حضارة الشرق في وجه الغرب.

«لقد كان عمل ديربيلو الخارق يغذي خيال هيكو ونرفال، ولم يكف عن أن يكون نفيسا للخلق»[3].

وقد كان كبار شعراء فرنسا، في القرن الماضي خاصة، معجبين جدا بالشعر العربي، يغرفون منه، ويحيلون عليه، حتى أن ف. هيكو، وهو يقرأ ربيعة بن المكدم يعجب من وجود (بندار) تحت خيمة عربية.

وقد استمرت هذه العلاقة في القرن العشرين، وان كانت في معظم الاحيان قد غيرت وجهتها، حين صار الشعر العربي يستقى من الشعر الفرنسي، بشكل يكاد يكون نسخا أحيانا[4].

اننا نميز عادة بين الأدب المقارن والموازنة. فالموازنة تكون بين ادباء يكتبون بنفس اللغة، بينما يشترط في المقارنة تباين اللغة على أن هذا الشرط وحده لا يكفي، أي إن الأدب المقارن ليس فقط ذلك الذي «يزاوج أو يقابل أثرين أو ثلاثة آثار من آداب

---

(١) راجع على سبيل المثال: J. Daher, Arabica IV, 57 - De Lagrange, 103

(٢) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن ـ مطبعة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ط٤ ـ ص٩.

(٣) La renaissance Orientale, 30

(٤) يذكر على سبيل المثال متابعة أدونيس سان جون بيرس. ويمكن المقارنة أيضا بين قصيدة نزار قباني: (مع جريدة) من ديوانه (قصائد) وقصيدة جاك بريفير: فطور الصباح J. Prevert: Paroles, Paris - 1912

مختلفة»[1]، فما قام به ستاندال STENDHAL في كتابه (راسين وشكسبير) لا يدخل في اطار الأدب المقارن، وان كان من النقد الادبي، لأن المؤلف لم يعن الا بالمقابلة بين المذهبين الاتباعي Classique والابتداعي Romantique ليثور على الأول منتصرا للثاني[2].

ومن هذا القبيل المقـارنة، ولو بطريق النفي، بين المعري وملتون، لكون كلا الشاعرين كان أعمى، ولأنه كانت لكل منهما آراء في الدين متطرفة.[3] ولذلك يرى بعض الدارسين «أن مثل هذه المقارنات في اغلب صورها عقيمة لأنها لا تشرح شيئا، بل تقوم على نوع من الترف العقلي»[4].

ولكن غيره يرى أنه ما يزال من العبث الولوج في تحديد الأدب المقارن[5].

ولذلك يكون التوسع في مفهومه، حتى لا يصير مقتصرا على البحث عن التأثر والتأثير الخالصين المتبادلين بين الحضارات، الى البحث عن «القرابة» أو «التشابه»، اذ قد يوجد تشابه مثلا بين الفونس دوديه وديكنز، ولكن «ادراك أن الفونس دوديه لم يقرأ ديكنز في حياته، يزيد في تقدير اهمية دوديه»[6].

نستطيع اذن أن نبحث عن العلاقة الموجودة بين ابي الطيب وبين هيكو مثلا، دون أن يعني هذا التأثر المباشر، اذ ان هناك طرقا أخرى يمكن أن يصل منها التأثير، من ذلك أن يأتي عن طريق شعراء الفرس الذين كان الشاعر الغربي معجبا بهم، وكانوا هم شديدي الاعجاب بالمتنبي، فالشاعر الفارسي نظامي كان يتخذ أبا الطيب مثالا له [7]وحافظ وسعدي الشيرازيان كلاهما كان معجبا بأبي الطيب. وكان سعدي كثير التوكؤ على المتنبي في معانيه، بل هو لا يكتفي أحيانا بصياغة معنى أبي الطيب صياغة

---

(١) غويار: المرجع المذكور: ٧. وكذلك م. غ. هلال: المرجع المذكور: ١١-١٢.

(٢) م٨غ. هلال: م. ن.

(٣) عن المقارنة بين المعري وميلتون يراجع:

R. Blachere: La vie egale et sage du poete al - Maari. (Paru dans: Nconnaissance N 1 - Octobre 1945.) Institut Francais de Damas. وعن المقارنة بين المعري وفولتير انظر: R. Blachere:Ibn al- Qarih et la Genese de l'epitre du Pardon d'al - Maarri. (Extrait de la revue des etudes Islamiques) annees 1941-1946. Paris 1947.

(٤) غويار: المرجع المذكور: ٨.

(٥) غويار: ٩١.

(٦) م. غ. هلال: المرجع المذكور ١٢.

(٧) B. de Meynard:La poesie en Perse - lecon d'ouverture, faite au college de France le 4 decembre 1876 ed. Leroux- Paris - 1877.

جديدة، وانما يصل الى أن يضمن شعره بعض شعر المتنبي تضمينا، كما في قوله:

يسمع خواجه رسيد ست كوئى اين معنى　　كيف كَفت خير صلات الكريم أعـــودهـــا[1]

فهذا قول أبي الطيب في المشطب العلوي:

فعـــد بهـــا لا عدمـــتـــهـــا أبـــدا　　خير صلات الـكـــريم أعـــودهـــا[2]

وسنرى كم كان هيكو مطلعا على الشعر القديم، كما كان شديد الاكبار لسعدي ولحافظ الشيرازيين.

ان هيكو ـ عند المستشرقين ـ اكثر الشعراء ذكرا عند المقارنة بين المتنبي وشعراء الغرب. فما الذي يوحد بين الرجلين؟ وما الذي يفرق بينهما؟

ان هيكو هاملت القرن التاسع عشر، كان مشدودا بين الوجود والعدم، بين أن يكون أو لا يكون.[3] وكان يرى للشاعر رسالة كرسالة الانبياء.[4] وفي كل ذلك منه مشابه مع المتنبي[5]. بيد ان الصفة المشتركة بين الرجلين هي ما يمكن تسميته (تضخم الأنا)[6]. فكلاهما لا يقنع بغير النجوم مرادا، مع اليقين بأن طريق الشرف والمجد محفوف بالمخاطر والأهوال[7]. ولعل ذلك مما ادى أحيانا الى بعض التشابه

---

(١) حسين علي محفوظ: المتنبي وسعدي ـ ط الحيدري ـ طهران ـ ١٩٥٧ ـ ص٢٢٨.

(٢) البرقوقي: ٢/٣٧.

(٣) كان يقول: HUGOO Notre Dame de Paris, ed - Bellevue capitol - Paris 1973 - Preface VII Odes et ballades

(٤) انظر قصيدتيه: (Lepoete dans les revolutions) و (Le poete) في Odes et ballades ed. Flammarion, Paris 1966. pp. 41. 145.

(٥) انظر البرقوقي: ١/٢٧٢ ـ ٢/٤٤/٤٨.

(٦) انظر حديث بلاشير عن الطابع المتنبئي في قول Marie Beshkiertseff أرى نفسي فوق الجميع. Un poete arabe, 342

(٧) يقول أبو الطيب:

اذا غامــرت في شرف مروم　　فلا تقـنــع بمـــا دون الـــنـجـــوم (البرقوقي: ٤/٢٤٥)

واذا كانــت الـــنـفــوس كبــارا　　تعـبـــت في مرادهـــا الاجـــســـام (البرقوقي: ٤/٦٤)

ويقول الشاعر الفرنسي: «اذا كان سواي يفضل علي الاستشهاد السماوي استرخاء بلا شرف، فان الشرف هو غايتي المنشودة ولن يدرك بالحظ..» Odes et Ballades, 43-44.

في العصور الشعرية. يقول أبو الطيب:

وفــؤادي من الـمــلوك وان كا ن لســانــي يرى من الـشـعــراء[1]

ويقول هيكو:

تحت لباس الخادم، تكمن أشواق ملك[2].

ومع اختلاف المجال الحضاري، كان هنالك تماثل في اللحظة الحضارية. كان القرن الرابع الهجري يشهد صراعا حضاريا وعسكريا بين المسلمين والبيزنطيين. وقد وجد المتنبي في ذلك مجالا خصبا لفن القول، وبلغت قصائده في ذلك مبلغا عظيماً من الفن، مما جعل بلاشير يسجل ما تمتاز به تلك القصائد من نفس ملحمي. وكان أبو الطيب يوحد في فنه توحيداً عجيباً بين العروبة والاسلام.

وكان القرن التاسع عشر يشهدصراعا بين الشرق والغرب. وقد وجد هيكو، كما وجـد المتنبي من قبـل، في ذلك مجالا خصبا لفن القول. ومن هنا كان تأكيد كلا الشاعرين، على الوجهة الدينية للصراع، ومن هنا أيضا اشتراك الشاعرين في النفس الملحمي[3].

فاذا جئنـا الى الجانب الفني، وجدنا هيكو، كأبي الطيب، مهتما بالايقاع في شعره اهتماما كبيرا، كما تشهد على ذلك قصيدته (سارة المستحمة)[4].

---

(١) البرقوقي: ١/١٥٩.

(٢) Sous l'habit d'un valet les pasions d'un roi. Ruy Blas, librairie larousse - Paris - 1971. p. 69

(٣) انظر في ذلك قصيدتي: (cri de guerre de Mufti) و (L'enfant) في: Les orientales, ed. Flammarion- Paris- 1968. pp 356, 374

(٤) Sara la baigneuse من ديوان: Les Orientales ومنها:

Les perles de son collier. (p.377)

Tombaient toutes

Comme si, goutte a goutte,

Comme sur un peuplier;

Roule en pluie,

L'eau sur son corps qu'elle essuie

حيث نلاحظ، بالاضافة الى الايقاع، صورة شبيهة بقول المتنبي:

غدونـا تـنـفض الأغـصــان فيهــا على أعــرافـهــا مثـل الـجـمــان (البرقوقي: ٤/٣٨٦)

لقد رأى بعضهم أن ما يعجبنا من المتنبي السهولة اللفظية، وروعة الصور التي تذكرنا أحيانا بافراطات فكتور هيكو[1]. في حين يرى بعضهم أن المتنبي اطلاقا هو هيكو الشرق، ومن هؤلاء نكلسون الذي يرى أن المتنبي كان كذلك لقوة بيته الشعري، وحيوية بلاغته وأبهتها، وغزارة خياله، وجسارته اللامبالية، ففي كل ذلك ندرك الخصائص التي تجعل منه فنانا ذا عبقرية[2].

ولم تغب هذه المقارنة بين الشاعرين عن النقد العربي، وان كانت هنا أيضا تتفاوت بين الانتصار والانتقاص.

لقد وقف طه حسن عند قول المتنبي:

ويرى أنه البصير بهذا ... وهو في العمي ضائع العكاز[3]

فعلق عليه قائلا: «فالمعنى في هذا البيت كله يتبع العكاز ولا يستدعيه. ولست ادري أين قرأت أن فكتور هوجو كان يجمع القوافي ويهيئها قبل أن ينظم شعره. ولكن الشيء الذي لا شك فيه أن ذوق فكتور هوجو كان يأبى عليه أن يذل للقافية حتى يتورط في الابتذال. وما أظن الا أن الشعراء جميعا يستعرضون ما قد يتيّأ لهم من القوافي، ليختاروا منها لا ليحكموها في أنفسهم وفي أذواق الناس»[4].

وقبل طه حسين، قال شفيق جبري: «قد عرضنا حوادثه كلها من ميلاده الى مقتله فما وجدنا فيه ميلا الى شيء من العشق، فعلام هذا النسيب في سدر قصائده.

يقول الاستاذ فاكه في معرض كلامه على «هوغو»: اذا لم تكن أبيات الغزل أبيات شاعر رقيق كانت مقلقة مضجرة، وقد تكون هذه الأبيات حسنة. فلم عرض المتنبي غزله للاضجار والاقلاق، وان كان في بعض غزله شيء من الحسن»[5]؟

ومع ذلك فان المشابه بين الرجلين أوضح وأجلى من أن تنكر. ومارون عبود لم يبعد عن الصواب حين قال: «واذا فتشنا عن ضريب لشاعرنا بين شعراء الفرنجة رأينا ما قيل في فيكتور هيغو ينطبق على شاعرنا. فلا حدّ لاعجابه بنفسه، وهو يسعى أبدا لاعجاب الناس به، يهتم دائما بوقع ما يكتب، لا يترك صغيرة اذا كانت تؤدي الى

(١) Mut. et les raisons de sa gloire 2 — (٢) أوردها بلاشير في (Un poete arabe, 322)

(٣) البرقوقي: ٢/٢٩٢. — (٤) مع المتنبي: ١٥٨.

(٥) المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس، مطبعة ابن زيدون ـ دمشق ١٣٤٩/ ١٩٣٠.

اكباره، ولا يعبأ بالخوف والاستهزاء. . . يسره جدا ـ كهيغو ـ ان يرى المرأة ككلب تحت قدميه»[١].

يأخذ بلاشير على أحمد حسن الزيات أنه لم يكتف بأن جعل المتنبي شاعرا من شعـراء المعاني، وفق بين الشعر والفلسفة، وجعل أكثر عنايته بالمعنى حتى جعله مجددا، أطلق الشعر من قيوده التي قيده بها أبو تمام وشيعته، وخرج به عن أساليب العـرب التقليدية، حتى جعله امـام الـطريقـة الابتـداعية (Romantique) في الشعـر العربي[٢]، وهكذا لم يعد المتنبي مداح الامراء، مفكرا، بل صار يبدو وكأنه هيكو آت باسم الموهبة المتحررة ليزعزع المبادىء الاكثر احتراما عند الاتباعيين[٣].

ولئن كان موقف الزيات يدعو حقا للاستغراب، فان موقف بلاشير أغرب منه، حين يقارن بين المتنبي وملارميه. ذلك أن الزيات شرح لنا الجانب الذي يلتقي فيه المتنبي مع المذهب الابتداعي فقال:

«الابتـداعية. . ترجمـة معنوية لكلمة Romantique لأن أهل هذه الطريقة من الألمان والانجليز والفرنسيين قد خرجوا على الطريقة الاتباعية Classique بابتداع أسلوب جديد انتشر في أوربا بعد عناء طويل ونضال عنيف بين أرباب الطريقتين»[٤].

فهو قد حصر ذلك التشابه في الخروج على التقليد واتباع أسلوب جديد. لقد قال النقـد العربي: «ثم جاء المتنبي. . .» وقال النقد الغربي: «ثم جاء مالارميه» Enfin Mallarme Vint[٥].

ولكن شتان ما بين الرجلين، فنيا، على الرغم من بعض المشابه بينهما، كطلب الغموض. وان هذه الظاهرة التي كانت مطلبا فنيا دائما عند الشاعر الفرنسي، لم تكن غير مسلك يلجأ اليه المتنبي فترات التحدي خاصة:

---

(١) الرؤوس: دار مارون عبود ـ دار الثقافة، بيروت ـ ط٥ (٣-٦-١٩٧٢) ـ ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) Un poete arabe, 307 وراجـع نص الـزيات في تاريخ الأدب العـربي، دار الثقـافـة ـ بيروت ـ ط٢٨-١٩٧٨ ـ ص٢٣٩.

(٣) Un poete arabe, 307

(٤) تاريخ الأدب العربي: ص٢٣٩. هـ١.

(٥) Pour une poetique de l'evenement, 153

أنــام ملء جفــوني عن شواردهــا　　　ويسهــر الخلق جراهـا ويختصم[1]

يرى بلاشير أن شخصا معجبا بمالارميه، مأخوذا بما هو مضاد للطبيعة Anti - Naturel قد لا يصـدم حين يرى المتنبي يشبّـه نعله بالنـاقة ولكن من المشكوك فيه أن فكرا «متوسطا» كما يقال، يكون كلفا جدا بهذه اللطافات[2].

ونرى أن قول المتنبي:

لا ناقــتــي تقــبــل الــرديفَ ولا　　　بالســوط يوم الــرهــان أُجهــدُهـا
شراكــهــا كورهــا ومِــشْــفَــرُهــا　　　زِمــامهــا والشســوع مِقــوَدُهــا[3]

انما هو تفريع معنوي لقول أبي نواس:

اليك ابا العباس من دون من مشى　　　عليهـا امتطينا الحضرميّ الملسّنا[4]

وليس في هذا المعنى خاصة ذلك الغموض (الماسي) مما نجده عند مالارميه.

واذا كان بلاشير يستعظم ما ذهب اليه الزيات من جعل المتنبي رأس المذهب الابتداعي، ولا يرى فيه غير شاعر مداح يتكىء على الرواسم، فان صاحب (الرؤوس) يرد رأي بلاشير حين يعلن أن المتنبي «تجنب جفاف الشعر الجاهلي، كما تجنب هيغو الشعر الكلاسيكي، وكلاهما لم يتقيد بما تقيد به الشعراء»[5]. وأن أبا الطيب «ترك للأولين تعابيرهم ورواسمهم واعتمد على أسلوبه الخاص واتقاد شعوره، وعلى تأمله وقوة توليده»[6].

فما مرد ما نراه من مظاهر التشابه والتماثل والتقارب بين المتنبي وهيكو؟ أهو تأثر الشاعر الفرنسي بشاعر العربية؟ أم أن ذلك التقارب ـ والتطابق أحيانا، من توارد الخواطر؟

(١) البرقوقي: ٤/٨٤. وانظر سؤال صاحب التبيان شيخه الماكسيني عن ذلك وجواب أبي الحرم. (التبيان: ١/١٢).

(٢) Un poete arabe8 348　　(٣) البرقوقي: ٢/٢٦-٢٧.

(٤) ديوان أبي نواس، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ د.ت.ص. ٤٧٥.

(٥) الرؤوس: ٢٧٥.　　(٦) نفسه: ٢٧٩.

ذكر بلاشير أن حلمي[1] لاحظ بحق أننا رفضنا منطق (التوارد) فانه ينبغي أن نعلن أن قول هيكو: Mort - Plus qu'a moitie من قصيدته (Apres la bataille) مسروق من المتنبي الذي قال في بعض شعره: «بنفس مات أكثرها»[2].

اننا لا نستبعد عامل (التوارد) مطلقاً، الا أننا لا نرى فيه مفتاحا سحريا كفيلا بحل كل الطلاسم، ولذلك فهو لا يعفينا من التبين.

لم يرحل هيكو الى الشرق، كما رحل لامرتين وفلوبير وشاتوبريان، ولكنه رحل الى اسبانيا مرتين: ١٨١١ ثم ١٨٤٣م. واسبانيا بوابة الشرق، كما يرى هيكو[3]. لكن الشاعر الفرنسي وان كان لم يتصل بالشرق اتصالا مباشرا، الا أنه عرفه أولا عبر اولئك الكتاب والادباء الذين أعجب بهم أيما اعجاب. ولا سيما شاتوبريان ثم لامرتين[4]، ثم انه كان مطلعا على آداب الشرق، كما تدل على ذلك آثاره. وقد كانت الدراسات الاستشراقية ناهضة على عهده. أليس هو القائل: «على عهد لويس الرابع عشر: كنا هيلينيين، أما اليوم فنحن استشراقيون» ؟ وأثر الآداب الشرقية ولا سيما آداب العرب والفرس، على هيكو عظيم، لا في (الشرقيات) فحسب، ولكن في معظم آثاره[5]. وأكثر شعراء الفرس ذكراً عنده: حافظ وسعد الشيرازيان، وجلال الدين الرومي.

ومعلوم أن أثـر أبي الـطيب على هؤلاء كبير. ولكن هيكـو اتصل أيضا بالادب العربي، فهو يشير الى أصحاب المعلقات، ولا سيما طرفة، كما يقف عند غيرهم،

---

(١) محمـد كمـال حلمي: أبـو الـطيب المتنبي، حياتـه وخلقـه وشعـره وأسلوبـه. القـاهـرة: ١٣٣٩/١٩٢١. وقد ذكرت نشرة (اخبار التراث العربي): ٣١، ماي - يونيو ١٩٨٧، رمضان - شوال ١٤٠٧ أنه قد أعيد طبع هذا الكتاب حديثا، بمراجعة علي أبي زيد، وصدر بدمشق عن مكتبة سعد الدين عام ١٩٨٦.

(٢) Un poete arabe, 52 قال المتنبي يمدح سعيدا الكلابي:

حتـى وصـلت بنـفـس مات أكـثـرهـا وليـتـنـي عشـت منهـا بالـذي فضـلا

البرقوقي: ٣/ ٢٩٠

(٣) L'Espagne c'est encore l'Orient: L'Espagne est a demi Africaine, L'Afrique est a demi Asiatuique. Les Orientales. 322.

(٤) انظر قصيدتيه:

(AM. de ChateauBriand) - (AM- Alphonse de L.)

(٥) يفتتح هيكو ديوانا له بقول حافظ: «أصيحوا، سأقول لكم أشياء من القلب» (Odes et ballades, 39)

مثل عبدة بن الطبيب، والشنفرى، وتأبط شرا، ولا سيما ربيعة بن المكدم الذي دفع بالشاعر الفرنسي الى أن يعجب من وجود بندار Pindare الشاعر اليوناني الغنائي تحت خيمة عربية[1]. كما يذكر من الاسلاميين قطري بن الفجاءة. لقد كان يقرأ الحماسة، وديوان الهذليين، كما كان يعجب بشعر المحدثين، كالبحتري، ولا يتردد في أن يقرن جمال الشعر العربي الى جمال أشعار هوميروس وغيره من شعراء الغرب القديم.

لم يكن هيكو يتقن العربية، ومع ذلك لم يكن يقنع بما يترجمه المختصون من علماء الاستشراق من عيون الشعر العربي، وقد وجد من يترجم له بعض الأشعار قبل نشرها. وهكذا قدم لنا منتخبات من أشعار عربية وفارسية، لأول مرة، وألحقها بديوانه: الشرقيات.

أيكون من المستبعد اطلاع هيكو على أشعار أبي الطيب، على ما عرفنا عنده من كلف بالشعر المشرقي قديمه ومحدثه؟ لا نظن ذلك.

يقارن هيكو بين الشعر العربي والشعر الفارسي، فيرى أن الانتقال من العرب الى الفرس انتقال مفاجىء، كأنك تنتقل من شعب من الرجال الى شعب من النساء.. الفرس هم ايطاليو آسيا[2].

وهذه المقارنة بين شعراء العرب والفرس لم تكن غريبة عن الميدان الاستشراقي، فقد قارن دوساسي بين الأمتين، انطلاقا من قول الزمخشري: «فرقك بين الرطب والعجم، هو الفرق بين العرب والعجم». لقد صرح انه كان دائما يفضل الشعر العربي على الشعر الفارسي[3]، في حين يشهد دومينار للفرس بالتفوق الفني[4]، وان كان يسجل الأثر الكبير للأدب العربي على الأدب الفارسي، منذ وقت مبكر، وعظم هذا الأثر مع مقامات الحريري وقصائد المتنبي وأبي فراس وأبي العلاء[5].

ولم يقف هذا الاثر عند حدود «الذوق الأدبي»، بل تجاوزه الى التعابير العربية، حتى عند الشعراء المعاصرين للفردوسي، المعروف بشعوبيته وحقده على العرب، من أمثال منوجهري[6]. وقد ألمعنا من قبل إلى أثر أبي الطيب في كبار شعراء الفرس الذين

---

(١) Les Orientales, 428

(٢) Les Orientales. 432

(٣) Chrestamathie, I, XIX

(٤) La posie en Perse, 32

(٥) Ibid. 25-26

(٦) Ibid 25 فموجهري الدامغاني ترجمته في (مختارات من الشعر الفارسي) لمحمد غنيمي هلال ص ٨٥-٨٦

كان هيكو كلفا بهم[1].

هذا، ومن مظاهر التشابه بين أبي الطيب وفكتور هيكو، وحدة الرؤية، ووحدة الموقف من بعض قضايا الوجود والانسان، ومن ذلك التمييز الخطير بين الناس، فهناك الأحرار، وهناك العبيد. هناك (الشعب) وهناك (الرعاع).

يقول أبو الطيب:

- أرى أناسا ومحصولي على غنم . وذكر جود ومحصولي على الكلم[2]
- بكل أرض وطئتها أمم ترعى بعبد كأنها غنم[3]
- وما في سطوة الأرباب عيب ولا في ذلة العبدان عار[4]

ونجد هذا التمييز عند هيكو، ولا سيما في قصيدته (الـ ٧٫٥٠٠٫٠٠٠ نعم)[5] وتقوم هذه القصيدة ردا قويا على أولئك الذين يزعمون أن من خصائص الرؤية العربية الاسلامية «ذلك التضاد الثنائي بين الخاصة والعامة»[6] وكأن هذا وقف على هذه الحضارة.

وبعد، فنحن لا نقطع بأثر أبي الطيب على فكتور هيكو، اذ لا نملك ادلة قاطعة،

---

(١) للتوسع في هذا الموضوع، راجع (المتنبي وسعدي). فقد عقد المؤلف فصلا خاصا لأثر معاني المتنبي في الأدب الفارسي (١٨-٣٢) كما استوفى في فصل (ديوان المتنبي في ايران) ذكر شراح ديوان المتنبي والمهتمين به، وتأثر كثير من شعراء الفرس به. راجع كذلك في نفس الموضوع، طه ندا: الأدب المقارن، بيروت، ١٩٧٥- ص ص ١٢٥-١٢٦. وراجع قصيدة منوجهري (في الفخر) في مختارات غنيمي هلال المذكورة، حيث يقتبس من شعر الأعشى بيتين هما:

وكأس شربت على لذةٍ وأخرى تداويت منها بها
لكي يعلم الناس أني امرؤ أخذت المعيشة من بابها

(٢) البرقوقي ١٥٦/٤.

(٣) نفسه: ١٧٩/٤ (٤) نفسه: ٢١٦/٢.

(٥) يقول هيكو في هذه القصيدة:

quant a flatter la foule, o mon esprit, non pas! | Ah! Le peuple est en Haut, mais la foule est en bas.

les 7. 500.000 OUI- (l'annee terrible, copyright, Les Lettres Libres, 1986 p.5)

(٦) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي. ترجمة هاشم صالح - بيروت ١٩٨٦. ص٢٨

وان كنا لا نستبعد ذلك، لما سبق ذكره، ولا نرى رأي بلاشير في أن عقد مقارنة كهذه شيء باطل، لاختلاف الرجلين واختلاف الحضارتين اللتين ينتميان اليهما، اذ الاختلاف الحضاري ليس عائقا أمام (الأدب المقارن)، ولا ينبغي أن يكون عائقا اذا أردنا أن نحتفظ لهذا الأدب بوجهه الانساني. وليس من اللازم الوصول الى رأي حاسم في قضية التأثير والتأثر، وان كان التقارب والتماثل مما يسوغ مثل هذه المحاولة. ولئن قد وجدنا من الدراسات الأدبية ما تناول هذا الموضوع داخل مجال حضاري واحد هو: الغرب، ولكن بين لغات مختلفة، من ذلك كتاب جان ماري كاريه (غوته في انكلترا) ١٩٢٠، وكتاب ليرونديل (شكسبير في روسيا) ١٩١٢، وكتاب برتران (سرفانتس والرومانطقية الألمانية)[1] فما الذي يمنع من التقدم بهذه المحاولة ونقلها الى مجالين حضاريين مختلفين، بالحديث عن (المتنبي في الأدب الفرنسي) مثلا، ولا سيما وقد كانت هناك محاولة عامة تتمثل في كتاب مارتينو (الشرق في الادب الفرنسي)[2]؟ ذلك بأن عبقرية عالمية كالمتنبي، تتجاوز ـ كما قال لسيرف ـ كل ما أمكن قوله عن شخصيته المحيرة[3].

---

(١) غويار: الادب المقارن. ص ٧٨.

(٢) P. Martino:L'Orient dans la litterature francaise. Geneve - 1970.

(٣) La signification de racisme chez Mutanabbi p.II.

الباب الرابع

الاستشراق منهج أم مناهج؟



الفصل الأول

سلطة الفيلولوجيا

ان مما يأخذه الاستشراق المعاصر على الاستشراق التقليدي حبسه نفسه داخل دائرة لغوية مغلقة. ان المستشرق يركن الى معرفة لغوية يراها السلاح الوحيد الذي يمكنه من امتلاك موضوعه. لقد كان المستشرق يحس ان امتلاك لغة ما يعني المفتاح السحري الذي يمكنه من السيطرة على حضارة تلك الأمة نفسها، وهذا الشعور كان من أسباب ما يظن أنه يمثل الموسوعية المعرفية. وهكذا «كان اختصاصي في اللغة الصينية يعتبر أهلا لأن يكتب أعمالا عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية الخ . . .»[1].

ومن الطبيعي أن السير في هذا الطريق، وان كان يظهر المستشرق في أعين مريديه عالما محيطا، الا أن ذلك كان ينعكس في العمق على نتائجه التي كثيرا ما كانت تفتقر الى الدقة العلمية. لقد كان كل من أتقن لغة شرقية «بطلا روحيا وفارسا مغامرا يعيد الى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن»[2].

صحيح أن الاستشراق حاول الاستفادة من المذهب الوضعي. ولكن هذه الخطوة لم تتقدم كثيرا. ولقد كان لأرنست رينان خاصة أثر كبير على الخطاب الاستشراقي. فبالاضافة الى الحاحه على المركزية الأوروبية، وتأكيده على أن كل عرق يحمل خصائصه الثابتة التي قد تجعل منه عبقريا، وقد تجعل منه خاملا غير قادر على الابداع مطلقا، كان رينان يؤكد على أهمية فقه اللغة «الفيلولوجيا»، ويهتم بسحر النصوص دون أيّ شيء آخر[3]. وقد كتب يقول: «انّ فقه اللغة هو، في آن واحد، مذهب مقارن

---

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الاسلام. ط١-١٩٨١- ص٧٦.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق - ١٣٩

(٣) مراجعة فائق حمصي لكتاب جاذبية الاسلام «الفكر العربي: ع٣١-١٩٨٣ - ص١٩٦».

لا يمتلكه الا المحدثون، ورمز للتفوق الحديث «والأوروبي»، وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه ـ لغوية»(١).

لقد كان من شأن هذا أن يقوي التوجّه اللغوي الذي كان سائدا في الاستشراق. وقد لا يكون المنهج اللغوي، كما فهمه وطبقه مستشرقو القرن التاسع عشر، بذاته جافا، ولكن الخطورة تكمن في أنهم كانوا يتعاملون مع اللغات الحية ـ كالعربية ـ باعتبارها لغات ميتة. فهم حين يدرسون نصا للمتنبي مثلا، يدرسونه بصفته منتميا الى حضارة منقرضة، عند بعضهم، أو ينبغي أن تؤول الى الانقراض عند بعض. «لا وجود للمستشرق. وحدها اللغة توجد، وأيضا كان يمكن للشعوب أن تختفي منذ ألوف السنين، دون أن يتغير شيء ما»(٢).

ان «دراسة اللغات الشرقية الحية ـ كالعربية مثلا ـ بوصفها لغات ميتة، قد ولد عددا كبيرا من الاخطاء والتغيرات المقلوبة والغالطات»(٣).

لقد كان كثير من أدباء أوربا مولعين بالشرق وحضارته، ويكفي أن نقرأ «الديوان الشرقي ـ الغربي» لكوته، أو «الشرقيات» لهيكو، حتى نتأكد من هذا الأمر. لكن الشرق شرقان: شرق حافظ وسعدي وربيعة بن المكدم والمتنبي، وشرق خالد وصلاح الدين ومحمد الفاتح. ان الشرق الأول هو الأكثر حضورا، حين يتعلق الأمر بـ«الشرق الفاتن». وهكذا يكون الاستشراق اذن لونا من ألوان الرومانتيكية، ورسما جديدا للتاريخ(٤).

لقد دفعت الرومانتيكية كثيرا من الشعراء خارج أوطانهم حيث صار الماضي وحده يغذي أحلامهم... وقد كان أربعة من الشعراء خاصة منجذبين الى الشرق أكثر من غيرهم: اثنان منهم انتقلا الى الشرق، وهما شاتوبريان وبايرون، واثنان ظلا يحلمان بالرحيل، وهما هيكو وهين H. Heine. ومن بين كل الشعراء، كان بايرون أشد انجذابا(٥).

---

(١) من كتابه «مستقبل العلم» عن أ. سعيد، ١٥٣

(٢) أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الالماني: «الفكر العربي: ع٣١ ـ١٨٩».

(٣) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة «ن. م. ع ٣١/ص٧٥».

(٤) Phillipe Jullian:les orientalistes. 1977 (Suisse) P. 22

(٥) Ibid, 27

وحين نعلم أن رحيل بايرون من بريطانيا انما كان الى اليونان ليقاتل الأتراك، ويموت في بعض تلك المعارك اليونانية التركية، يزداد الفرق بين الشرقين جلاء. لقد كان التركي يمثل المسلم، أو لنقل يمثل الوجه الواقعي من الحضارة الاسلامية «الشرقية»، في مقابل الوجه «الرومانتيكي» الذي كان يحلم به شعراء الغرب.

ان المنهج الاستشراقي لا يفهم الا ضمن الاطار العام الذي كان يتحرك فيه المستشرق.

لقد كان كارادوفو[1] يدعو الى (تمدين) شعوب شمال افريقيا بدمجها في الحضارة الفرنسية. والحق أن هذه الدعوة لم تكن وقفا على فئة دون أخرى من المستشرقين. (لقد كان مفهوم الرسالة التمدينية Mission civilisatrice مستخدما بلفظه هذا لا من قبل دعاة الاستعمار وحدهم، بل من قبل القلة من المناهضين للاستعمار أيضا... ففي مقالة نشرت سنة ١٨٤٦م في احدى صحف بوردو، نجد التعبير عن هذا المعتقد بلا أسف، وبدون أي وخز ضمير:

«ما علينا، لتبرير غزونا الا أن نقول فقط أننا أدوات للمدنية مسيرون بها».

ثم يسترسل المؤلف في ايضاح ما في ذهنه، ويتعلق بالأهالي الوطنيين في الجزائر فيقول: «ان البدوي هو الهندي الأحمر في افريقيا، ويجب تهيئة نفس المصير الذي آل اليه الهندي الأحمر أثناء عملية استعمار الرواد لامريكا، في عملية استعمار فرنسا للجزائر، يجب أن يختفي من على وجه الأرض»[2].

ان الشعب العربي لا يعدو أن يكون اذاً كالهنود الحمر وأن حضارة الغرب وحدها جديرة بأن تسود.

ليس صحيحا ما يذهب اليه بعض الدارسين [3] من أن ثنائية أوربا ـ الاسلام، أو الشرق ـ الغرب، التي كانت تطبع التفكير الاسلامي عند نهاية القرن التاسع عشر

---

(١) Les penseurs de l'Islam: Vol. I, P. V-VI

(٢) كما اقترحت (ليكو دوران) «صدى وهران» ٢ مايو/أيار ١٨٤٦م ابادة الجنس العربي من الجزائر ومراكش وان هذا العمل ايجابي، والرأفة الانسانية الحقيقية تتضمن وجوب ابادة الاجناس التي تقف في وجه التقدم. (مروان بحيري: بلانادي لافاي ـ نقد البعثة الفرنسية الى الجزائر في أربعينات القرن الماضي. مجلة الفكر العربي: ع٣٢ـص٨٦)

(٣) خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية الى أوروبا ـ ط١ ـ بيروت ١٩٨٣ ص١٧٨.

ومطلع القرن العشرين، وقد انتقلت عدواها الى الغرب ذاته، وخصوصا في قمة الحقبة الاستعمارية بل الصحيح أن تلك الثنائية متأصلة في الوجود الغربي منذ عهد بعيد، وقد يمكن القول: ان الثنائية قد انتقلت من الغرب الى الشرق.

وهذا محمد أركون، على الرغم من دورانه في فلك الاستشراق، يقول متحدثا عن الوضع الاستشراقي في القرن التاسع عشر: (مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فانها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية وروايتها. انها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه. وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام)[1].

ويقول أيضا: (اذا كانت الاسلاميات [2] الكلاسيكية لم تؤد أبدا الى اعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي، فان ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخانية والعرقية ـ المركزية)[3].

وقد يتبادر الى الذهن السؤال التالي: الى أي حد استفاد الاستشراق في القرن التاسع عشر من الحركات المستنيرة، والمذاهب التقدمية؟ بيد أن هذا السؤال يصبح غير ذي معنى اذا عرفنا ان الفكر الغربي، بما في ذلك ما يمكن أن يعرف بالحركات المستنيرة والمذاهب التقدمية، كان برمته يسعى الى توكيد المركزية الأوروبية، والتفوق الغربي، والرسالة التمدينية التي ينبغي أن يضطلع بها الانسان الابيض للارتقاء «بالبدو والمتوحشين» الى مرتبة الحضارة.

لقد رأينا كيف كان رينان يغذي هذا الشعور، محاولا أن يضفي عليه صبغة علمية، ولم يكن العلماء خارج فرنسا يعارضون هذا الاتجاه، فقد كان نيتشه يبشر بالانسان المتعالي عن طريق «إرادة القوة»، وقد كانت فلسفته هي العامل الفعال في ظهور الايديولوجية النازية.

ولم تكن النظرية الماركسية (ماركس ـ هيجل) مناهضة للاستعمار بل كانت على

---

(١) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ص٢٧٥.

(٢) «والاسلاميات عند أركون تعني الاستشراق». نفسه، ص٢٧٠ هـ٣.

(٣) نفسه ٥٣.

العكس من ذلك ترى الاستعمار الرأسمالي للدول الشرقية ضرورة تاريخية (فتصبح همجية الجيوش الاستعمارية مبررة حتما)[1] وتصبح الامبريالية ضرورة (بكونها المحرض للتاريخ العالمي)[2] اذ (كلما تكشف الاستعمار الرأسمالي ازدادت طاقة التغيير الجذري في آسيا والشرق الأوسط)[3].

وعند التدبر، نجد أن هذه النظرة ليست غير امتداد للنظرة الغربية في العصر الوسيط، أو هي في أحسن الأحوال تغير صورتها دون أن يتغير محتواها، واذا كان الجانب الديني هو المهيمن على العصر الوسيط، فانه لم يختف، ولا خفت حدته عند بعض المستشرقين من أمثال دولاكرانج [4] ودوساسي[5].

لقد كان روجير باكون يرى (أن المسيحية عجزت عن القيام بتبشير حقيقي، لأن الاهداف الموضوعة كانت خطأ في الأصل من جهة، ولأن البنية اللاهوتية للمسيحية من ناحية ثانية كانت قاصرة.. ان المسيحية عاجزة ـ في نظره ـ عن القيام بمهام الدعوة والموعظة لاسباب ثلاثة: فلا أحد يعرف لغات الشعوب التي يراد التبشير بينها ولا أحد يعرف ماهية عقائد الكفار الذين يراد تبشيرهم، ولا أحد ـ في النهاية ـ يملك حججا مؤسسة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين الى الكاثوليكية[6]، ولم يكن ما اضطلع به الاستشراق في القرن التاسع عشر غير هذه الاصول الثلاثة.

وهكذا ندب المستشرقون انفسهم لمعرفة اللغات الشرقية وكان معظمهم لا يقتصر على لغة واحدة، وكانت العربية والفارسية ـ لغتا الاسلام ـ اللغتين المفضلتين.

ثم ان معرفة اللغة فتحت لهم أبواب الاطلاع على الحضارة الشرقية، وما تشتمل عليه من آداب وعلوم وعقائد ومذاهب فلسفية. وهكذا يتضلع دولاكرانج من اللغتين العربية والفارسية، ويقبل على دراسة التصوف، ويؤلف فيه كما يؤلف في الأدب

---

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ٢٢.

(٢) نفسه. ٣٧ (٣) نفسه.

(٤) يختم دولاكرانج مختاراته العربية Antologie arabe بقصيد ديني من نظمه، عنوانه: ترتيل الى يهوه. Hymme en l'honneur de Jehovah

(٥) راجع تصريح دوساسي في: xxx (Melanges de litteraturer orientale)

Eloge de Silvestre de Sacy: De Froglie. P

(٦) رتشارد سوذرن: صورة الاسلام في أوربا في العصور الوسطى ترجمة وتقديم رضوان السيد ـ ط١ ـ بيروت: ١٩٨٤ ـ ص١٠٠.

العربي، ترجمة واختيارات ودراسة، عن المتنبي وابن الفارض وبديع الزمان الهمذاني، كما صنف في تاريخ العرب بالاندلس[1].

وكان سيلفستر دوساسي، قد أضاف الى معرفته بالعربية والفارسية معرفة بالتركية والعبرية، وكانت أياديه على الاستشراق سابغة. وألف في الأدب العربي، عن لبيد والنابغة والأعشى، وعن المتنبي والمعري وابن الفارض والطغرائي وبديع الزمان الهمذاني والبوصيري والحريري. كما اهتم بالعقائد الباطنية في الاسلام، كالعقيدة الدرزية[2].

وقد عرفنا أنه كان مديرا لمدرسة اللغات الشرقية، ومدرسا بها، وبالمعهد الفرنسي (الكوليج دوفرانس). ولقد كانت مدرسة اللغات الشرقية هي الحقل الذي تكوّن فيه العلماء الطامحون الى امتلاك معرفة كونيه[3]. ولكن المستشرق الفرنسي المنقب (L'erudit) في القرن التاسع عشر، قد وقف غالبا عند حدود الانخراط في الحضارة العربية القديمة[4]. الا أن هذا الانخراط الذي كان يراه بعضهم[5] صادقاً بالروح وبالقلب، لم يكن يخرج غالبا لا في منهجه ولا في أهدافه عن الخط الاستشراقي العام.

اذا كان فقه اللغة (الفيلولوجيا) يقول بأنه لا يمكن أن يوجد للنص الا معنى واحد[6]، واذا كانت مهمة فقه اللغة هي ضبط المعنى الحرفي لعبارة ما، غير أنه لا يملك أية سلطة على المعنى[7]، فان من الصعب أن نسلم، بسهولة، بالتقاء الاستشراق التقليدي بالألسنية الحديثة، كما يرى بعض الدارسين[8]، ذلك أن اللسانيات لا تعمل على التقليل من التباسات القول، وانما تسعى الى فهمها ـ واذا أمكن القول ـ تأسيسها[9].

(١) العقيقي: ١٧٣/١.

(٢) De Broglie: XXIV - XXX العقيقي: ١٦٤/١.

(٣) D.REIG: Orientalisme et enseignement de l'arabe. بحث منشور في (مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السربون الجديدة ـ باريز ٣ ـ العدد الأول.

(٤) نفسه. (٥) نفسه.

(٦) محمد أركون: المرجع المذكور ـ ٢٦٣. (٧) النقد والحقيقة (الكرمل ١١). ص٢٦.

(٨) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي: ع٣١. ص٨١).

(٩) النقد والحقيقة: ٢٦.

بيد أن تحديد مفهوم الفيلولوجيا، وتحديد مجال بحث هذا العلم ليس من اليسر الذي يمكن أن يتصور. ان الفيلولوجيا، كما يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: (بحث غير محدود النطاق، ولا متميز الحدود. وذلك أن مدلول هذه الكلمة قد اختلف كثيرا باختلاف العصور وباختلاف الامم ولا يزال العلماء يختلفون في فهمها واطلاقها.

فأحيانا تطلق ويراد بها ما يشمل معظم البحوث السابقة[1]. ويكاد يتعين هذا المعنى اذا وصفت بما يدل على عموم بحوثها، فقيل مثلا «فيلولوجيا مقارنة» Philologie comparee.

وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو في طائفة من الامم.

وهي بمعنييها الاخيرين تقابل ما نسميه أدب اللغة وتاريخ أدبها [2].

فاذا نحن نظرنا الى دراسات المتنبي الاستشراقية وجدنا أن ما ينطبق عليها، من هذه المفاهيم الثلاثة هو المفهوم الثاني. فقد عني المستشرقون بدراسة العربية، وكانت دراستهم لشعر أبي الطيب تهتم كثيرا بالوقوف عند القضايا اللغوية والقواعد النحوية كما اهتمت بنقد النصوص، أكثر مما اهتمت بما يسمى «النقد الادبي الخالص»، وليست تلك الوقفات اللغوية المطولة التي كان يقفها دوساسي، عند التعليق على شعر المتنبي، الا دليلا على إحكام المنهج اللغوي قبضته على هذا المستشرق. وبطبيعة الحال فان تلامذته قليلا ما خرجوا عن المنهج الذي رسمه لهم أستاذهم[3].

ونحن نعرف أن دوساسي كان قد اهتم ببناء فلسفة اللغة على أسس علمية، وتجارب دقيقة، حتى انه مهد بذلك لظهور بوب Bopp مؤسس النحو المقارن[4].

---

(١) أي: كل ما يتعلق بنشأة اللغة الانسانية، وحياتها، ودراسة أصواتها ودلالاتها، الخ.
انظر ع. ع. وافي: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ـ الطبعة الرابعة ـ ١٣٧٧/١٩٥٧ ـ ص ص. ٥ـ١٢.

(٢) نفسه: ١٢ـ١٣.

(٣) راجع على سبيل المثال: ٧٦ـ٦٣ـ٦١: Chrestomathie arabe

(٤) La renaissance Orientale: 72

ولعل هذا هو الذي جعل الدراسات تجمع على دور دوساسي الريادي في تجديد دم الاستشراق واعطائه نفسا جديدا، فادوارد سعيد مثلا يرى أن دوساسي (لم يكن فقط أول مستشرق أوربي حديث ومؤسساتي درس الاسلام والادب العربي، وديانة الدروز وفارس الساسانية، بل كان ايضا معلم شامبوليون وفرانتزبوب مؤسس اللغويات المقارنة بألمانيا[1].

ويعتبره مكسيم رودنسون (فيلولوجيا وجدانيا دقيقا، حذرا الى الأقصى من استنتاجاته راغبا في عدم تقديم أي شيء لا يكون قابلا لبرهنة وثيقة مضبوطة بالنصوص، وذا نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة)[2].

ويرى أيضا أنه حقق الشرط الأخير الذي كان لا بدّ منه لاستكمال الاستشراق نزعته العلمية، وهو القطيعة النهائية مع اللاهوت. ان مدرسة اللغات الشرقية في باريس، صارت «مع التقيّ جدا، سلفستر دوساسي، تعطي نموذج مؤسسة استشراق عالمية وعلمانية»[3].

ونحن لا يسعنا الا أن نعترف لدوساسي بغزارة العلم، وسعة الاطلاع، وتعدد المواهب. بيد أن هذه الخصال ينبغي ألا تغرنا كثيرا، فتحجب عنا بعض الحقائق. فدوساسي لم يحدث قطيعة مع اللاهوت، كما يريد رودنسون أن يحملنا على الاعتقاد. اننا نذكر جيدا كيف كان دوساسي يؤكد أن من فضائل دراسة العربية أنها تعرفنا، وتفتح لنا أبواب مملكة عزيزة، هي مملكة الكتاب المقدس، وأن الشعر العربي يسعفنا كثيرا في الاقتراب من أناشيد التوراة[4].

ثم ان هذا الحذر لم يكن سمة ملازمة لدوساسي دائما، وقد طالما رأيناه يهجم على موضوعه، ويقطع فيه برأي، قد يكون بعيدا عن الصواب، وان كان من فضيلته أنه يتراجع عن الخطأ اذا ما تنبه أو نبه اليه. واذا كانت الجرأة العلمية مطلوبة في ميدان البحث، فانها قد تكون ذات عواقب وخيمة اذا ما لم تقيّد بالحذر والاحتراس.

ولقد كان شيخ الاستشراق الأوربي، أحيانا، يزلّ زلات لا يقع فيها الطالب الشادي، فضلا عن العالم المحقق. وما بالك برجل يأتيه المريدون من كل أقطار أوربا يأخذون عنه علوم العربية وآدابها، فاذا هو يلقنهم مشافهة، ويسجل في مؤلفاته، أن

(١) الاستشراق: ٤٣.
(٢) جاذبية الاسلام: ٥٠
(٣) نفسه: ٥١.
(٤) راجع الفصل الثاني من الباب الأول.

امرأ القيس كـان من الشعـراء المعاصرين لرسول الله ﷺ، وأن معلقته لذلك أكثر المعلقات حداثة : Plus moderne que tous les autres [1]، ولا يقنع بهذا حتى يضيف اليه، في موطن آخر، أن امرأ القيس (فيما يقال) هجا بشعره محمدا، ﷺ[2].

ولا ندري من ذا الذي قال هذا، فخدع دوساسي عن نفسه، فانخدع.

كان العلمـاء، في عصر الاحياء، اذا اطلقوا اسم (فقه اللغة) لا يعنون به غير دراسـة اللغتين الاغريقية واللاتينية، من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. [3] ولعلنا نجد في هذه الحقيقة تفسيرا لظاهرة تتكرر عند دوساسي وأضرابه، وهي أنهم عنـد تنـاول النصـوص العـربية يؤثـرون ترجمتها والتعليق عليها باللاتينية، وهو أمر يستعصي على الفهم، ولا سيما حين تأتي النصوص اللاتينية مصحوبة مع النصوص العـربية، الا اذا استنجـدنـا بهذه الحقيقة التي تكاد تحصر فقه اللغة في اللسانين الاغريقي واللاتيني[4].

ويلاحظ محمـد أركـون ان النـظرة (أو المنهجية) الفيلولـوجية تبعثـر الـظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة. [5] فهل كان اتباع هذا المنهج اختيارا، باعتباره وحده قادرا على أن يعالج بكفاءة (كل المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات

---

(١) De Sacy: Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas. P. 19.

(٢) De Sacy: Memoire sur l'origine et les anciens monuments, de la litterature parmi les arabes. P. 407

ان الخطأ الذي وقع فيه دوساسي، نتيجة العجلة أو ضعف التحقيق، ما زلنا نجد ما يشبهه في القرن العشرين. وهذا هنري كوربان يتحدث، في بحث له عن تقي الدين الهلالي، فيجعله هنديا. وقد جاءه هذا الوهم من كون هذا العالم قد درّس زمناً بالهند. راجع في ذلك:

H. Corbin: Le reformisme orthodoxe des salafia extrait:Revue des etudes islamiques, annee 1932 - Paris 1932, P. 206

(٣) صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. دار العلم للملايين - بيروت - ط٣ - ١٣٨٨=١٩٥٨. ص٢٠ - علي عبد الواحد وافي: علم اللغة - ص١٣ - هـ١

(٤) عندما وقف دوساسي على بيتي المتنبي:

وقـفـت ومـا في المـوت شك لواقـف ... كأنـك في جفـن الـردى وهـو نائـم
تمـر بك الأبـطال كلمـى هزيمـة ... ووجـهـك وضـاح وثـغـرك باسـم

وبعدما قدم الرواية المتعلقة بهما، قال: من أجل أن نفهم ما يقول الشارح فهما جيدا. سأترجم حرفيا الى اللاتينية هذين البيتين (٢٢-٢٣). انظر: Chrestomathie arabe:I, 50

(٥) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ٢٥٩.

يحده حد ألسني)[1] أم كان عجزا عن الاستفادة من المناهج النقدية والأدبية واللسانية التي كانت تموج بها أوربا في القرن التاسع عشر، كالمنهج اللساني الذي افتتحه دوسوسور De saussure (١٨٥٧-١٩١٣) والمنهج النقدي الجديد لسانت بوف Saint - Beuve (١٨٠٤-١٨٦٨)؟ أم أنه كان غير هذا وذاك.

انه لا ينبغي أن ننسى الطابع التعليمي لكتابات دوساسي. وتقوم كتبه: المنتقيات Chrestomathie، والنحو العربي La grammaire arabe والاختيارات L'inthologie ومقال في العروض Traite de Prosodie برهانا على التوجه التعليمي. ويمكن أن نضيف اليها كتابه عن (مقامات الحريري) Les seances d'Hariri[2].

واذا كان المنهج الصالح لدراسة فقه اللغة هو المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يعترف بأن اللغة ظاهرة انسانية اجتماعية[3]، فان المنهج الفيلولوجي، كما يظهر عند دوساسي، في دراسة الشعر العربي، كان يمتاز بنوع من الثبات، فهو قد اتخذ من الشعر الجاهلي صورة نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربي، وبقدر اقتراب النص المتأخر من الصورة، ينال رضاء دوساسي، ولا يبدو أن الاحكام «النقدية» التي كان يطلقها كانت تخضع لاستقراء تام، بل ان بعض هذه الأحكام كانت تأتي غير خاضعة لأي تعليل. وخير مثال على ذلك حكمه على أبي الطيب، فهو لم يرض بالانتقاص من أبي الطيب حتى جعل ذلك سلما للطعن في الذوق العربي مطلقاً، متابعا بذلك رأي رايسكه. ولعل هذا ما قصد اليه أ. سعيد حين قال: (ان الاستشراق من حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق ارتقى دائما من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للانسان، وهكذا تنامت ملاحظة محدّدة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر[4]، الى سياسة تجاه (وحول) العقلية الشرقية في مصر، أو العراق، أو شبه الجزيرة العربية... وافترض الاستشراق شرقا لا متغيرا، مختلفا اطلاقا عن الغرب)[5].

ولم يكن موقف الذين أشادوا بشاعرية أبي الطيب، كدوفال ديتان ودولاكرانج، أحسن حالاً، اذ لم تكن تلك الاشادة مبنية على تحليل نقدي متزن، وان كان الفريقان يقفان على طرفي نقيض. ذلك بأننا نلحظ غياب المنهج النقدي القائم على أسس

---

(١) جاذبية الاسلام: ٦٧.

(٢) De Froglie: XXIV- XXV.

(٣) صبحي الصالح: فقه اللغة ٢٣.

(٤) ويبدو المتنبي هنا مثلا صالحا.

(٥) الاستشراق: ١٢٠-١٢١.

واضحة، وتبقى تلك التعليقات والهوامش المصاحبة للنصوص المختارة أو المترجمة، ذات فائدة وأهمية ولكن لاستكمال الصورة التي يقدمها الاستشراق عن الشرق للغرب.

لم يكن هدف الاستشراق في القرن التاسع عشر، اذن هو النقد والتحليل أساسا، بل كان هدفه تعليم الغرب ما يمكن أن ينفعه من حضارة الشرق، أو من الصورة الشرقية. وقد كانت النقاشات والخصومات بين المستشرقين من ذوي الاختصاص المتباين شهادة ناطقة على المنهج والهدف.

ان الاستشراق في هذه المرحلة، ظل مشدودا الى الأهداف التي كانت تفرضها التوجهات الاستعمارية الغربية. وهو لم يهدم الرؤية القديمة ليقيم محلها رؤية جديدة تقوم على أساس وضعية القرن التاسع عشر، بقدر ما عمل على تشويه الرؤية القديمة، دون أن يتجاوز ذلك الى شيء جديد. ولذلك لاحظ الاستشراق المعاصر أن الاستشراق التقليدي الذي سعى الى الانخراط في الحضارة العربية، لم تكن معرفة الماضي عنده أبدا غير معرفة خارجية ـ اذن مجردة. ونحن لا نعطي حضارة ما، حياة حقيقية باللجوء الى ماضيها، مهما يكن متألقا، بل بأن نحيا حاضرها[1].

فهل استطاع الاستشراق، المعتمد أساسا على المنهج الفيلولوجي، في القرن العشرين أن يتجاوز المرحلة السابقة؟ ان ذلك مشكوك فيه كثيرا، وان كان الاستشراق الجديد أكثر وعيا بطبيعة التغير الذي يلحق اللغات باعتبارها ظاهرة اجتماعية متطورة.

ان الخروج من النظرة القديمة التي كانت تعتبر العربية (لغة ميتة) الى نظرة حديثة تريد أن تهب الحياة العربية، قد انتهت الى نتيجة خطيرة، اضطلع بها ماسينيون وأضرابه، وتلك هي الدعوة الى الاهتمام باللغة المعاصرة الحية، أي: اللهجات المحلية.

وهكذا تنطلق حركة النهضة، ويبدأ العالم العربي، في الشرق خاصة، يتولى الأمر بنفسه، ويدرس الحضارة العربية التي هو وارثها الحقيقي. بينما ألزمت فرنسا نفسها ـ على العكس من ذلك ـ في شمال افريقيا بسياسة تجمع بين الاستيعاب (الجزائر) والابقاء على البنيات الاجتماعية الادارية المحلية في موضعها (المغرب ـ تونس) ودفعها هذا الى الاهتمام باللهجات المحلية، بطريقة أكثر جدية[2].

---

(١) D. REIG - OP. cit

(٢) Ibid.

لقد كانت صورة المستشرق في القرن الماضي صورة العالم المنقب L'erudit ولكنها لم تكن قط صورة العالم الناقد. فالى أي حد سيوفق الاستشراق في القرن العشرين في تجاوز هذه الصورة، وبأي اتجاه سيحدث هذا التجاوز؟

الفصل الثاني

سلطة الباطن

(أنا نفسي أحب العربية، لأنها أعادتني الى المسيح).

Opera - Minora, T I, 570 - 571

يمثل ماسينيون، من جهة، استمرارا وتطويرا للمنهج الفيلولوجي بدعوته الى الاهتمام، باللهجات المحلية، ولكنه يمثل، من جهة أخرى قطيعة مع ذلك المنهج الذي ساد القرن التاسع عشر، ومع المنهج اللاهوتي، في محاولته تأسيس منهج جديد، داخل المؤسسة الاستشراقية، يعتمد البحث عن الأسس التي تمكن من التقريب بين الحضارتين الشرقية والغربية، أو على الأصح من تذويب احداهما في الأخرى، في سبيل ايجاد فكر كوني وحضارة كونية: Universalisation .

ليس ماسينيون مفكرا بسيطا، يمكن الاقتراب منه بيسر وسهولة . ودراسته للمتنبي لا يمكن أن تفهم فهما صحيحا الا في اطار فهم المنظومة الفكرية الشاملة لهذا المستشرق.

واذا كان لا ينبغي النظر الى المتنبي بصفته جزيرة معزولة في خضم الحضارة العربية الاسلامية، بل ينبغي تأمله بصفته ظاهرة موصولة مع غيرها من الظواهر، وبالنظر الى الواقع الحضاري العام باعتباره بنية معقدة تحتاج الى الفهم والدرس والتحليل، فانه، بنفس المنهج، ينبغي أن ننظر الى ماسينيون، باعتباره ظاهرة استشراقية متميزة، ولكنها ليست معزولة عن اللحظة الحضارية التي أوجدتها داخل العالم الغربي.

يعلن ماسينيون موقفه من المناهج الاستشراقية السابقة بقوله: «ان أكثر الناس

عداء للعرب، هم بصفة عامة الفيلولوجيون Les philologues ، واللسانيون Leslinguislis الأوروبيون، تقريبا كما أن شراح التوراة عموما هم الاشد عداوة للسامية. . انهم لا يريدون أن يفهموا ما ينطوي عليه ذوقهم للعربية التي هي لغة صعبة، وشديدة العذوبة والعمق»[1].

ولكن المستشرقين المعاصرين، المعادين للمنهج الفيلولوجي يقرون بأن الاهتمام باللهجات المحلية (العربية والأمازيغية) لشمال افريقيا، كان ـ بشكل ما ـ امتدادا منهجيا لحركة التنقيب والتبحر (Erudition) ، والفيلولوجيا التي كان يتبناها مستعربو القرن التاسع عشر، مع بعض التحديات المهمة اليوم، المتعلقة بالحوافز العميقة التي تحرك مستعربي هذه الفترة[2].

وهذا الاتجاه الثاني أكثر من سابقه (أثنية) Ethnographique .

ان ماسينيون (المستشرق الموظف في قسم الشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفبرنسية) لم يكن بعيدا عن هذا التيار، بل لقد كان من زعماء الحركة الرامية الى الكتابة بالعامية، وبالحرف اللاتيني، ولقد حاول ماسينيون أن يبث دعوته هذه في المغرب وفي مصر وفي سوريا ولبنان خاصة[3].

يبدو ماسينيون من خلال ما كتب وصنف، ومن خلال ما كتب عنه وصنف أيضا، مثالا للمستشرق المنجذب الى الشرق، المفتون به، المعجب بالحضارة الاسلامية، الداعي الى حوار الحضارات، بل توحيدها ما دامت الحضارة الغربية والحضارة الشرقية تلتقيان في توحيد أعمق، هو التوحيد الابراهيمي الذي انبثقت منه الديانات العالمية الثلاث: اليهودية والنصرانية والاسلام.

منذ وقت مبكر (١٩٠٧) اكتشف ماسينيون الحلاج، وارتبط به ارتباطا وثيقا، فاذا به يعكف منذئذ على دراسة الاتجاهات الباطنية، واذا بالاتجاه الباطني يطغى عليه في كل ما يكتب. وهكذا وجد ماسينيون نفسه منخرطا في حضارة الاسلام، عبر الاتجاهات الصوفية والباطنية عموما.

أو كان هذا التوجه محض صدفة؟ أم أنه كان خاضعا لظروف تتخطى الاحوال

---

(١) Opera Minora, I, 199

(٢) D. Reig: Orientalisme et enseignement de l'arabe,

(٣) مصطفى خالدي ـ عمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ط٥ ـ ١٩٧٣ ـ ص ـ ٢٢٤.

الذاتية لهذا المستشرق لتجد تربتها في اللحظة الحضارية الأوربية، وما عرفته بعد حربين عالميتين أم أن ذلك كله لم يكن غير رد فعل ضد سيطرة الاتجاهات الوضعية، كما يرى رودنسون؟[1]

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن ماسينيون (لم يكن ظاهري المذهب في أي بحث طرقه حتى لو كان في صميم المباحث العلمية أو الأثرية، وبريء من دعاوى النزعة التاريخية Historicisme [2].

وهذه كلمة حق يدركها من عاشر ماسينيون في كتاباته، على تعدد موضوعاتها.

ولكن عدم الظاهرية (الباطنية) لا يعني بالضبط تجنب التسطيح وايثار العمق والدقة العلميين بقدر ما يعني الذهاب في التأويل مذهبا بعيدا، وربط كل شيء بالحركات الباطنية، كالاسماعيلية واخوان الصفا، وأن يجعل لكل شيء ظاهرا وباطنا، فأما الباطن فهو ما لا يدركه الا من أوتي قدرا من الكشف الصوفي، وأما الظاهر فهو ما يدركه عامة الناس.

ونحن لا ننكر ما للصفاء الروحي من أثر في كشف الحقائق، بل نراه ضروريا، الا أن ذلك لا يعني أبدا الخضوع لتأويلات نراها وسيلة لتأكيد معتقداتنا وآرائنا، ومن هنا ينبغي التمييز بين (الحقيقة) ـ بمعناها الصوفي الذي يجعلها تقابل (الشريعة) وبين (الحق) بمعناه العام الذي يجعل (الشريعة) الصورة المثلى للحقيقة.

يرى ماسينيون، في دراسته الفنون الاسلامية، أن الادب خير وسيلة للتعبير المباشر عن الفكرة، بيد أن كل فكرة تحمل رمزا، ولذلك ينبغي عدم الوقوف عند المعنى الظاهر، ولذلك أيضا نحاول ترميزها Symboliser ، واعادة بنائها عن طريق الاستعارة Trope [3].

ان الفكر العربي ـ الاسلامي درْس في التوحيد البسيط، وفي الكونيةUniversalisme ، ودرس في الصفاء الروحي، قياسا الى رومانسية الغرب المثقلة جدا بالجسد الفاني. . وحسب الشاعر العربي، فان الاشياء الصلبة والحجارة نفسها ينبغي، بطريقة

---

(١) جاذبية الاسلام: ٧٦.

(٢) شخصيات قلقة في الاسلام، ط٢ ـ ١٩٦٤ ـ القاهرة ـ ص٩.

(٣) les methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam (extrait de la Revue Syria, 1921) - Paris 1921, PP. 18 - 19.

ما، أن تحد الأفق الجلي للفكر الانساني الذي يظل مشاهدا في قلب المشهد.

Meme les objets solides, les pierres devraient, en quelque maniere, fermer l'horizon intelligible de la pensee humaine qui reste, au centre du passage , spectatrice [1]

وهكذا يصبح المتنبي رديفا للحلاج[2]، والمتصوفة عامة. فعندما يقرأ ماسينيون قول المتنبي:

لك يا منازل في القلوب منازل ... أقفرت أنت وهنّ منك أواهل[3]

يعلمن ذاك وما علمن وانما ... أولاكما يبكي عليه العاقل

يعجب بالبيتين ويقف عندهما[4] محاولا استكشاف نسيجهما الباطني، فهو يرى، هنا أن الطريقة المتبقية، والفكرة الاساسية لهذا الفن الاسلامي هو أن يعلو فوق الأشكال وأن لا يقدس الصور، بل أن يخترق الحجب نحو محركها، كالمصباح السحري، أو كمسرح الظلال، الذي هو وحده الباقي. (هو الباقي، تقول لنا شواهد القبور الاسلامية المتعددة)[5].

ثم يوازن ماسينيون بين بيتي المتنبي وقول باسكال: (لا يكون شقيا من كان من غير شعور، فالبيت المنهار ليس شقيا. الانسان وحده هو الشقي).

On n'est pas miserable sans sentiment, une maison ruinee ne l'est pas; il n'y a que l'homme de miserable [6]

ويلاحظ أن الشاعر العربي الكبير سبق باسكال الى هذا المعنى بعدة قرون، كما أن المعري سبق باسكال، في رهانه المعروف، بقوله:

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لا تحشر الأجساد قلت اليكما[7]

ان صحّ قولكما فلست بخاسر ... أو صحّ قولي فالخسار عليكما[8]

(١) Opera - Minora. I, 199 - 200.

(٢) Ibid, III, 23 - 24

(٣) البرقوقي: ٣/٣٦٦-٣٦٧.

(٤) وقف عندهما مرارا. انظر مثلا ٢٤-٢٣، Opera - Minora I, 200, III

(٥) Opera - Minora, III, 24

(٦) Opera - Minora, I, 200 - Mutanabbi devant le siecle Ismaelien: P. 16

(٧) في النص الفرنسي: ilayhuma

(٨) ابو العلاء المعري: اللزوميات. دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣، ج٢، ص ٣٠٦.

قال: «انه رهان باسكال تماما»[1].

فكيف جمع ماسينيون بين الحلاج والمتنبي؟

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن الايغال في الاستبطان كان مما يدفع ماسينيون أحيانا الى اضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة، وقد علّل بدوي ذلك بأنه «ما كان الا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى (مطلع) أي يدعي الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر».

ان ولع ماسينيون بالحلاج، اذاً هو الذي ساقه الى هذا المنهج الذي كان يرى في كل شيء صورة باطنة. ولكن ما سرّ ذلك الاعجاب الشديد بشهيد التصوف في الاسلام: الحلاج؟

لقد كان الحلاج بتجربته وأقواله وحياته وموته، يمثل في نظر ماسينيون: المسيح. وكان ماسينيون، الذي ما فتىء في كل مناسبة يظهر تشبثه بالمسيحية الكاثوليكية خاصة، يبشّر ـ عبر دراساته الاسلامية أيضا، وبدعوته الى الايمان المسيحي الممزوج بالشهادة الاسلامية التي يمثلها الحلاج ـ بدين الصليب Religionde la croix[2].

فعنده «أن موت الحلاج يثبت ـ عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية ـ أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصليب فداء وقداسة[3]. ومما زاد من اعجاب ماسينيون بالحلاج أنه بعد عودته من مكة الى بغداد «صرح برغبته في أن يموت كافرا بشريعة الاسلام، يموت من أجل الجميع»[4].

وقد وجد ماسينيون في آثار الحلاج ما يقوي هذا الاتجاه.

---

(١) Opera - Minora I, 193

(٢) انظر. Roger ARNALDEZ: Hallaj, ou la religion de la croix, Paris - 1964.

ويرى بعضهم أن دين الصليب، عند الحلاج، لا يعني دين الصليب، بل هو رمز الاخلاص المطلق.

A.M.Goichon, ARABIca-XII, 1965, P. 210.

★ موسوعة المستشرقين: ٣٦٤.

(٣) المنحى الشخصي لحياة الحلاج. ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الاسلام، ٩١

(٤) نفسه: ٦٩.

يقول الحسين بن منصور:

ألا أبلغ أحبائي بأني ركبت البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدنيه[1]

ولعل ماسينيون وجد مشابه بين الحلاج والمتنبي. وقد تحول الحلاج الى القرمطية فترة من حياته، ونودي عليه، حين أدخل مدينة السلام عام ٣٠٩ «هذا أحد دعاة القرامطة»[2]. ولئن (كانت القرمطية تهمة العصر)[3]. وكانت أسرع التهم الى الأفواه وأسهلها تبريرا، فانا لنعجب من جديد، كيف سلم منها المتنبي، حتى زمان المستشرقين.

أهم ما يعتمده ماسينيون في القول بباطنية المتنبي، بالاضافة الى ما أشرنا اليه فيما سبق[4]، أن ثورة المتنبي كانت بسلمية، في فخذ من بني كلب، من بني العليص بن ضمضم، الذين بايعوا القرامطة عام ٢٨٩هـ، للعمل على ظفر السلالة الفاطمية بالسلطان. «فنحن مرغمون اذاً على افتراض أن هذا الفتى اليافع (المتنبي) قد أوصى به الزعماء الاسماعيليون خيرا، وكانوا قادة المؤامرة الفاطمية، لأسباب وجيهة سواء أكانت نتائج القربى أو الانتساب المذهبي»[5].

ثم ان المتنبي يتحدث، في ثلاثة مواضع من شعره، عن قرامطة البحرين، ويلجأ الى استعمال الكلمات الدقيقة، بأن يطلق اسم (الشيخ) على زعيمهم[6].

ويستوقفنا ذلك الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور. «ويلوح لي أنه من فاعلية أسلافه القرامطة»[7]. فهذا شاعر البلاط المزعوم يرفض أن يتغنى بالخمرة، ولا يصف الجمال الحسي للاجسام ولا يدع لنفسه مجال الاختيار، لتوبلة موائد

---

(١) شرح ديوان الحلاج: طبعة كامل مصطفى الشيبي ـ مكتبة النهضة ـ بيروت ـ بغداد. ط١ ـ ١٣٩٤ـ١٩٧٤ ـ ص٣٠٧.

(٢) صلة تاريخ الطبري، حوادث سنة ٣٠٩(م ٦/ج. ١٢/ص٥٢).

(٣) شرح ديوان الحلاج. ٢٩

(٤) فصل: قضية الثورة.

(٥) Mutanabbi devant le siecle Ismaelien

وانظر الترجمة العربية في العدد الخاص بالمتنبي من (المورد)

(٦) نفسه

(٧) نفسه

المتهتكين، بسلوك مدح الزهد الذي يعوزه الاخلاص، مع التغزل بالمذكر، المزعومة أفلاطونيته[1].

وأخيرا، فان تنقيبه عن الكلمة النادرة غير مدين به لحرص مبتذل على القافية القوية، ولكنه يهدف الى النسيج الباطني للبيت[2].

ان هنا أمورا تتصل بالتاريخ، وأخرى تتعلق بالفن.

جاء في تاريخ الطبري: «كانت جماعة من كلب تخفر الطريق على البر بالسماوة، فيما بين الكوفة ودمشق على طريق تدمر وغيرها وتحمل الرّسل وأمتعة التجار على ابلها. فأرسل زكرويه أولاده اليهم فبايعوهم وخالطوهم وانتموا الى علي بن ابي طالب، والى محمد بن اسماعيل بن جعفر، وذكروا أنهم خائفون من السلطان وأنهم ملجئون اليهم فقبلوهم على ذلك، ثم دبوا فيهم بالدعاء الى رأي القرامطة، فلم يقبل ذلك أحد منهم، أعني من الكلبيين الا الفخذ المعروفة ببني العليص بن ضمضم بن عدي بن جناب، ومواليهم خاصة، فبايعوا في آخر سنة ٢٨٩ بناحية السماوة ابن زكرويه المسمى بيحيى، والمكنى أبا القاسم ولقبوه الشيخ على امر احتال فيهم، ولقب به نفسه، وزعم لهم أنه أبو عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد.. وزعم لهم.. أن ناقته التي يركبها مأمورة، وأنهم اذا اتبعوها في مسيرها ظفروا، وتكهن لهم وأظهر عضدا له ناقصة، وذكر أنها آية.

وانحازت اليهم جماعة من بني الاصبغ وأخلصوا له وتسموا بالفاطميين، ودانوا بدينه[3]. ولما قتل يحيى بن زكرويه (الملقب بالشيخ) بايعوا اخاه الحسين بن زكرويه، ولقبوه (بالمدثر)[4].

١ـ ان البيت الذي يرى فيه ماسينيون تصريحا بذكر (الشيخ) اسما لزعيم القرامطة هو قول المتنبي:

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم[5]

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) حوادث سنة ٣٨٩ـ م٦ ص ٣٧٧ـ٣٧٨.

(٤) نفس المصدر.

(٥) البرقوقي ٤/ ١٥٩.

ومنه فهم المستشرق أن أبا الطيب يشير الى قرامطة البحرين. وهو تأويل بعيد. ولم يكن لفظ (الشيخ) لقبا لأئمة القرامطة كافة، وانما كان لقب زكرويه خاصة، المقتول بخمس عشرة سنة قبل ميلاد المتنبي. ثم ان هناك تأويلا آخر للفظ (الشيخ) في بيت المتنبي، أدنى الى الحق، فيما نرى، من تأويل ماسينيون:

«قال ابن القطاع: كل من فسر الديوان قال: الشيخ هنا واحد الشيوخ من الناس. يقول: انتصر على أعدائي بكل شيخ ماض في أموره، لا يبالي بالعواقب مستحل للمحارم، سافك للدماء. قال: وهذا بالهجاء أشبه. وانما المعنى أن الشيخ هنا السيف، فان الشيخ من أسمائه، وكذلك العجوز، قال أبو المقدام البصري واسمه جساس بن قطيب:

رب شيخ رأيت في كف شيخ يضرب المُعْلَمينَ والأبطالا
وعجوزٍ رأيت في فم كلب جُعِلَ الكلب للأمير جمالا

سميّ السيف شيخا لقدمه لأنهم يمدحون السيف بالقدم، وقيل سمي شيخا لبياضه تشبيها بالشيب، وكذلك المعنى في العجوز، والكلب، مسمار من ذهب أو فضة يجعل في قائم السيف. جاء في لسان العرب: قال ابن الاعرابي: الكلب مسمار مقبض السيف ومعه آخر يقال له العجوز، وقيل: العجوز نصل السيف، والكلب ما فوق النصل من جانبيه: حديدا كان أو فضة[1].

وما أحرى هذا الكلام أن يكون صوابا. ويقويه أننا نجد له في مذهب المتنبي مشابه، كمثل قوله:

وعوار لوامع دينها الحـ ـلّ ولكن زيّها الاحرام[2]

لقد صار ركوب زعيم القرامطة الناقة بدل الفرس، كأنه عادة. وقد سخر المتنبي من ذلك صراحة في قوله:

واني لأعجب من آمل قتالا بكمّ على بازل
أقال له الله لا تلقهم بماض على فرس حائل[3]

---

(١) البرقوقي: ٤/١٥٩. وفيه (ومعه الأخر) والتصحيح من اللسان (كلب).
(٢) نفسه: ٤/٢٢٠.
(٣) البرقوقي: ٣/١٦٠

ولئن كان التأويل مطلوبا في بعض الأحيان، فانه قد يصير من العجز أحيانا ركوب التأويل، انصرافا عن المعنى الكاشف.

ومن ذلك تفسير انصراف أبي الطيب عن وصف الخمرة والغزل الحسي بأنه من أثـر أسلافه القرامطة. فلعل العكس هو الصحيح اذ أن الشعر القرمطي صريح في المجاهرة بالمعاصي، والتغني بما هو محرم شرعا[1]. وليس القول بأن التنقيب عن الكلمة النادرة يهدف الى النسيج الباطني للبيت، غير دعوى بلا بينة.

وهكـذا فان المنهـج الذي ارتضاه ماسينيون يفقد تماسكه، حين يفقد مسوغه الموضوعي فلا يصبح في العمق غير ملاذ آني نابع من ظروف أوربا وما عانته من أزمات نفسية وانهيار حضـاري، خلال النصف الأول من هذا القرن. ومن هنا يسعى هذا المنهج الى اعادة النظر في وجهات النظر التقليدية التي يراها مسؤولة عن نزع مسيحية الجماهير الغربية، ومن هنا أيضا ذلك الشعور بضرورة التضامن بين الأديان، لمواجهة خطر الالحاد[2].

وقد صرح ماسينيون قائلا: «لقد نقلت صوفيتي الى المجال السياسي. وشيء معـروف لدى علماء الاجتماع ما يسمى بالصوفية العامة، أو الموقف الصوفي العام الذي ينطبق على ما هو غير ديني أحيانا..

انـه موقف مشاركة.. ومشاركتي لا تنبع من المفهوم الديكارتي حول اصطدام الحضارات، والذي يقابل حضارة تقنية حديثة بحضارة سلفية غير تقنية»[3].

هناك اذاً ثورة على المنهج الديكارتي والعقلانية الغربية بصفة عامة، لتبني منهج عرفاني غنوصي، قد يمكّن من الخروج من السراديب الموحشة وتخطي الازمة.

ومن الحق أن ماسينيون حين كان يسعى الى صبـغ أعلام الحضارة الاسلامية بالصبغة الباطنية لم يكنِ يرى أنه يمارس عدوانا ضد هذه الحضارة، فقد كان ذلك منسجمـا مع التصـورات العقلية والاستنبـاطات التي انتهى اليها. ولكن أيكون من المقبول منطقيا، ووجدانيا أيضا، أن يقبل بهذا التفسير الباطني للحضارة دون جدال من أجل أن يتجاوز ماسينيون أزمته النفسية؟

(١) رأس يجحد العنق (الصورة الفنية في الشعر القرمطي). كلمات. العدد المزدوج ٥ـ٦، ١٩٨٥ ـ البحرين.

(٢) جاذبية الاسلام: ٣٦.

(٣) الفكر العربي ـ ع٣١ ـ يناير ـ مارس ١٩٨٣ ـ ص٣٦٠.

الفصل الثالث

سلطة الاحتمال

يبدو بلاشير مؤمنا ايمانا راسخا بالمنهج التاريخي، فهو يرى أن هذا المنهج وحده كفيل بأن يساعدنا على الحكم السليم[1]. وقد اختار أن يكون بحثه عن المتنبي في اطار (التاريخ الأدبي). ومما يأخذه على بعض الدارسين العرب قلّة احتفائهم بهذا الجانب. فمن مساوىء شرح البرقوقي عنده أنه ليس موفقا نظرا لترتيب قوافيه على حروف الهجاء، ونظرا لأن صاحبه يستخف بالوسط التاريخي والمعلومات المتعلقة بسيرة الشاعر، وهو لذلك لا يفك أي معضلة من معضلات غيره من الشراح[2].

وبالرغم من أن هذه التهمة غير صحيحة [3] الا أننا سنتجاوزها الى ما يهمنا، وهو معرفة فهم بلاشير المنهج التاريخي، وكيف طبقه أثناء الدراسة.

ان المنهج التاريخي في الدراسة ليس جافا، ولعله ما يزال من أشد المناهج خصوبة اذا ما أحسن استثماره، غير أنه قد يفقد فعاليته وحرارته، اذا غدا منهجا شكليا لا ينظر الى التاريخ الا كوقائع جامدة.

ان التاريخ قطعا ليس هو التاريخ الادبي. «موضوع التاريخ هو الماضي، ماض لم تبق منه الا أمارات أو أنقاض بواسطتها يعاد بعثه. وموضوعنا نحن أيضا هو الماضي، ولكنه ماض باق. الادب من الماضي والحاضر معا»[4].

---

(١) Un poete arabe /338

(٢) Ibid /304

(٣) بين البرقوقي أهمية سيرة الشاعر وتاريخه، ولذلك خصه بترجمة مطولة.

(٤) لانسون: منهج البحث في تاريخ الآداب. (بحث ملحق بكتاب محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ ـ ص٤٠٦)

والاثر الادبي انما يكتسب قيمته من استمرار فعاليته في التاريخ ، لا من كونه أثرا تاريخيا سجين لحظة زمنية هي الماضي .

واذا كنا نعتقد أنه «ليس هناك علم قومي وانما هناك علم انساني » .[1] فان من شأن ذلك أن يجعلنا ملزمين بتطبيق العلم ، بحدوده وأصوله ، وان تغير المجال المدروس . بيد أن الملاحظ «إن إقامة فصل واضح بين جوهر الثقافة والتاريخ الاوروبيين ، وبين جوهر المجتمعات الشرق أوسطية الاسلامية هو أحد الاهداف الرئيسية للاستشراق»[2] . وقد تشكل هذه الحقيقة عائقا في وجه التطبيق السليم للمنهج المصطفى .

لعل من الأصول العلمية التي ينبغي أن يخضع لها المنهج التاريخي معرفة المصادر ونقدها . وحين نتناول شاعرا ، هو المتنبي ، ينتمي الى الحضارة العربية الاسلامية ، يغدو لازما أن تكون المصادر الأساسية منتمية الى هذه الحضارة أولا ، وقريبة من زمن الشاعر ثانيا . ولا بأس بعد من الاستئناس بما سوى ذلك من المصادر .

والحق أن بلاشير كان ، في معظم الأحيان ، يتصل بهذه المصادر ، اتصالا وثيقا يدل على سعة الاطلاع . بيد أنه في بعض القضايا الخطيرة ، التي تتأسس عليها أحكام خطيرة أيضا ، لم يكن ملتزما بهذا المنهج . لقد قدم بلاشير لبحثه بمقدمة تاريخية يرتكز عليها الحكم بوضعية الكوفة أولا ، وبشخصية المتنبي ثانيا .

ان المصادر الاولى التي تصادفنا في هذه المقدمة مصادر غربية . وهكذا يستند بلاشير في التعريف بمرحلة حرجة من مراحل الحضارة العربية الاسلامية ، الى دائرة المعارف الاسلامية (الاستشراقية) ، والى هوار وماسينيون ، ولافيس ورامبو ,Lavisse Rambau وسوى هؤلاء .

وان علمنا بالمنهج الاستشراقي في تناول القضايا الشرقية ، يجعل ثقتنا في مصادر بلاشير مهزوزة ، ولا سيما حين نقارن بين هذه المصادر والمصادر الأصلية ، فنرى الخلاف لافي تفسير الأحداث فحسب ، بل في سياقها أيضا . ولعل هذا مصدر بعض الأخطاء التاريخية التي وقع فيها الدارس . ان المصادر العربية ترد ظهور الحركة

---

(١) نفسه . ٤٣٣ .

(٢) ماركس ونهاية الاستشراق : ٦٧ .

القرمطية الى أواسط القرن الثالث على أبعد تقدير[1]، بينما يردها بلاشير، دون دليل أو حجة، الى أواخر القرن الثاني للهجرة[2].

وتنتهي المقـدمة بنتيجة خطيرة مفادها أن الكوفة، موئل الشيعة والقرامطة، قد أعطتنا أحد أبرز ممثلي اللامبالاة الدينية في الاسلام، هو المتنبي[3].

. يقول ناقد غربي: «حين يهيء لنا التاريخ مجال النظر الذي نرى فيه الاثر الادبي رؤية صحيحة، نكون في موقف نتمكن فيه من أن ننظر الى الاثر وأن ندرك أن مجال النظر مشمول فيه ضمنيا، وأننا لم نستطع أن نراه حتى أظهره لنا التاريخ، ان الأثر الادبي الذي يستمر تذوقنا له معتمدا على ما يحف به من اطار تاريخي ـ أي الاثر الذي لا يضيء من نفسه حال ما يتوجه انتباهنا الى الوجهة الصحيحة لرؤيته ـ لـن يكون عملا فنيا ناجحا»[4].

ويبين لنا هذا الدارس كيف أن الناقد التاريخي يقترف خطأ كبيرا حين «يحاول أن يسوطنا بمادة من التاريخ ليجعلنا (نتذوق) أثرا لا يحيا حياة كاملة تحت الاضواء التاريخية المسلطة عليه»[5].

ففي الوقت الذي ينبغي فيه أن يساعدنا التاريخ على رؤية الأثر في ذاته، على حقيقته، يضيع الأثر نفسه تحت ضغط التاريخ. ان التاريخ آنئذ لا يصبح مساعدا على فهم النص وتذوقه، ولكنه يصبح حاجزا صفيقا يحول بيننا وبين الرؤية الواضحة للاشياء.

يقوم الفصل السابع من القسم الاول من دراسة بلاشير[6] مثلا على هذا الاتجاه الذي يغيب فيه الأدب ليحل محله التاريخ. ولعلنا نستطيع أن ندرك الاسباب وراء ذلك

(١) قال الحافظ ابن كثير، في حوادث سنة ست وثمانين ومائتين، فيها كان «ظهور أبي سعيد الجنابي رأس القرامطة، وهم أخبث من الزنج وأشد فسادا». البداية والنهاية: ط المعارف ـ بيروت ـ ط٢ ـ١٩٧٧ ج١١ ـ ص ـ ١٦٠.

وانظر تاريخ الطبري في حوادث سنة ٢٧٨م ٦ج ١١ ـ ص٣٣.

(٢) Un poete arabe,p. 3 (٣) Ibid 20

(٤) ديفد ديتش: مناهج النقد الادبي. ترجمة محمد يوسف نجم. دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٧ ص. ٤٠٧.

(٥) نفسه.

(٦) Un poete arabe p.p 123-143 وعنوان الفصل: المتنبي والوسط الادبي للحمدانيين.

المنزع حين نتبين أن الدارس قد انصرف في هذا الفصل، لا ليزيدنا بيانا عن شخصية المتنبي، ولكن ليعطينا صورة مفصلة عن سيف الدولة، وهي صورة حشد لها كل العناصر التي تجعل من سيف الدولة أميرا عربيا صغيرا، مغامرا، مغرورا بانتصاراته وان كان لا يملك شيئا من صفات المحارب الحق.

وتتلاشى روح المنهج التاريخي، فيظل صورة «مثل الخلال اذا أطارت الريح عنه الثوب لم يبن» كما قال المتنبي، حين يستبدل به بلاشير منهجا نستطيع تسميته مطمئنين: المنهج الاحتمالي.

ان من شروط الدارس التحلي بقدر من الجرأة العلمية، بيد أن هذه الجرأة لا ينبغي أن تتحول الى «تهور» يرتدي لبوس العلم، كما ينبغي التمييز بين الاحتراس العلمي الدال على التبصر والأناة، وبين الاحتراس الشكلي الذي يسوق افتراضات تبنى عليها من بعد أمور تساق على أنها حقائق.

فاذا نحن أخذنا الأطروحة المنطقية المعروفة:

كل انسان فان ..... حد أول

سقراط انسان ..... حد ثان

سقراط فان ..... نتيجة

ثم بنينا على أساسها اطروحة مماثلة، مع تغيير طفيف، فقلنا مثلا:

كل انسان خطّاء ..... حد أول

النبي انسان ..... حد ثان

النبي خطّاء ..... نتيجة

كانت هذه الاطروحة صحيحة من جانبها الشكلي، بيد أنها لا تساوي شيئا في ميزان الحق.

وأشد منها فسادا، الخطأ في أحد الحدين، كأن نقول:

كل العرب مسلمون ..... حد أول

س عربي ..... حد ثان

فاذا نظرنا في منهج بلاشير وجدناه يمتلك جرأة في اثارة القضايا التي يمكن أن تكون دالة على الخصوبة، بيد أن معالجتها أحيانا تكون بمنطق أعرج. فلا يكفي مثلا أن نعرف أن الكوفة كانت موئلا للشيعة والباطنية حتى نجعل كل كوفي شيعيا باطنيا، دون أن نعرف أن بعض الأحياء بالكوفة، كانت موطنا لأهل السنة، ومنها الكناسة التي ذكرها المتنبي في قوله:

أمـنـسيّ الكنـــاس وحضـــرمـــوتـــا ووالـــدتـي وكـنـــدة والـسـبـيعـــا[1]

يعتمد بلاشير في تقرير قضايا خطيرة، على تعابير مثل:

يحتمل - لا يستبعد - من الممكن - الراجح - أغلب الظن - الخ . . .

ومن المسلم به أن تكون مثل هذه التعابير دالة على الاحتراس. غير أنها عند بلاشير تبعا لسياقها الذي ترد فيه، لا تحمل غير ظن مجرد، لا يقوم على استقراء أو استدلال، ومن هنا يغدو من الصعب قبول ما يؤسس عليها من نتائج، أو الاطمئنان اليهـا كل الاطمئنـان. وسنكتفي في الجانب الموضوعي، بضرب مثل واحد يتعلق بقضية واحدة، هي قضية القرمطية. فعبر صفحتين أو ثلاث صفحات تتكرر مثل تلك العبارات المذكورة آنفا، تكرارا مملا. فهو يقول:

- يمكن أن تكون أحداث الكوفة سببا في رحلة أبي الطيب الى البادية[2].

- من المحتمل جدا أن تكون القرمطية قد أصابت كل القبائل[3].

- من الممكن أن يكون الشاعر الفتى قد التقى ببعض المنتمين الى العقيدة الجديدة[4].

- من الممكن أن يكون بعض الدعاة قد تعهد بمسارة طفل كان، لعواطفه الشيعية، مستعدا تماما لتقبل تعليمه. ان هذا الفرض لا يقوم الا على الحدس والتخمين، في الحقيقة، ولكن في غياب شهادة قاطعة، فاننا نجد في ديوان المتنبي صرخات ثورة، ونداءات للعنف[5].

---

(١) التبيان: ٣/٢٥٧.

(٢) Un poete arabe, 28

(٣) Ibid 29

(٤) Ibid

(٥) Ibid

ـ يمكن أن نفترض أن أبا الطيب قبل رحيله عن الكوفة، قد عرف الدعوة القرمطية[1].

ـ من المنطق أن نفترض أن أبا الطيب تعرض لاثر فلسفي وديني ظهر بعمق بعد عودته من البادية، مهيأ بعلاقاته القرمطية[2].

وبنفس المنهج الاحتمالي، وفي نفس الخط الهادف الى ابراز أثر القرامطة على المتنبي، يظهر أبو الفضل الكوفي، المجهول، ليعلم الشاعر أسس الفلسفة اليونانية. وبهذا تتم الخطوة التي بقيت لاستكمال عناصر الطرح الاستشراقي، وهي خطوة ارجاع العناصر والأصول المشعة (أو التي يراها الاستشراق كذلك) الى المركز: حضارة الغرب.

يقول بلاشير:

ـ أبو الفضل الكوفي، شخصية غامضة بالنسبة لنا، ولكن من المحتمل أنه كان ميسور الحال، ان لم يكن غنيا[3].

ـ ومن الراجح جدا، أن أبا الطيب، كما اعتقد ذلك بعضهم، قد عرف الفلسفة الهيلينية (اليونانية)، ولا سيما فلسفة ارسطو، عن طريق مواطنه ابي الفضل[4].

وهكذا يصبح لهذا الشخص النكرة، الوارد ذكره في خبر مفرد صادر عن رجل يعادي المتنبي، لاسباب ألمعنا اليها قبل، الأثر كل الاثر في تلوين شخصية أبي الطيب بصورة تصير ملازمة له.

يقول لانسون: «ان عيبنا المألوف هو رفع ما تنتهي اليه دراستنا من حقائق ناقصة درجات في مراتب اليقين، بل رفعها أحيانا الى مستوى اليقين المطلق. وهكذا تصبح الممكنات احتمالات، والاحتمالات ترجيحات، والترجيحات وقائع واضحة، والفروض حقائق ثابتة، ويمتزج الاستنباط والاستقراء بالوقائع التي صدر عنها، فاذا بهما في قوة الملاحظات المباشرة»[5].

ان هذا القول لينطبق تماما على منهج بلاشير. ألم تكن القرمطية امكانا، ثم احتمالا، ثم صارت يقينا، يوجه أبا الطيب زمنا طويلا، قبل أن يضطر الى التنازل عنها

---

(١) Ibid — (٢) Ibid, 30

(٣) Ibid — (٤) Ibid

(٥) منهج البحث في تاريخ الآداب. (ملحق بكتاب: النقد المنهجي عند العرب) ٤٢٧.

في آخر حياته، حين تبدلت الظروف؟ مع ذلك تلقف كثير من الدارسين، عربا ومستشرقين، هذا الاحتمال ليجعلوا منه حقيقة ساطعة لا تقبل النقاش.

هذا بعض ما يتصل بالقضايا الموضوعية.

أما فيما يتعلق بالقضايا الفنية، فلم يكن المنهج مختلفا. ان بلاشير يرفض وينتقد حين يريد، ويقبل ويطمئن حين يشاء. ولعل بعض الروايات الواهية كانت تنتظر منه نقدا علميا يكشف زيفها وبطلانها، بيد أنه لم يفعل.

وهنا أيضا نريد أن نقف عند مثل واحد، اذ الغرض التمثيل لا الاستقصاء..

تجمع الروايات على أن أبا الطيب حين رحل الى فارس، اتصل بابن العميد، ومدحه ببعض شعره. وكان أول ما مدحه به:

باد هواك صبرت أم لم تصبرا   وبكاك ان لم يجر دمعك أم جرى[1]

بيد أن هناك رواية تعزى الى الخطيب التبريزي في شرحه ديوان المتنبي، تقول ان المتنبي لما قصد مصر ومدح كافور، مدح الوزير أبا الفضل جعفر بن الفرات، المعروف بابن حنزابة، البغدادي نزيل مصر، بقصيدته الرائية المذكورة، فكانت احدى قوافيها جعفرا، وكان قد قال:

صغت السوار لأي كف بشرت   بابن الفرات وأي عبد كبرا

فلما لم يرضه صرفها عنه، ولم ينشده اياها، فلما توجه الى عضد الدولة قصد أرجان وبها أبو الفضل بن العميد فحول القصيدة اليه وحذف منها لفظ جعفر، وجعل ابن العميد مكان ابن الفرات. انتهى والله أعلم[2].

هذه رواية تذكر، انفرد بها الخطيب، وهي بحاجة الى دليل. ولكن بلاشير قبلها واطمأن بها، ولم يقف ناقدا ولا ممحصا، لانها ساعدته في بناء حكم يقوي مذهبه العام في أبي الطيب. فقد انتهى استنادا الى هذه الرواية الى القول: «انها مثال رائع لعمل شعري يبيح فيه استعمال الرواسم تغير شخصية الممدوح، دون أن يفطن الى ذلك أحد»[3].

---

(١) البرقوقي: ٢/٢٦٤

(٢) نفسه. العرف الطيب: ٥٦٤.   (٣) Un p-oete arabe

لقد أصاب التوفيق طه حسين حين رد هذه الرواية بقوله:

«والرواة يزعمون لنا ـ معتذرين عن المتنبي في أكبر الظن ـ أن الشاعر كان قد أنشأ هذه القصيدة في مصر يمدح بها وزير كافور، ابن الفرات، ولكنه لم ينشده اياها، فصرفها عنه الى ابن العميد مع تغيير يسير في بعض الأبيات. ولكني أستبعد هذا كل الاستبعاد، وأعتقد أن المتنبي كان أمهر وأشد احتياطا من أن يصنع هذا بابن العميد، وانما يصنع هذا بالجهال وأشباه الجهال، لا برجل اعترف له الشرق الاسلامي بالتفوق في العلم والأدب، والفن، والنقد»[1].

ولو استعان بلاشير ببعض التأمل الرصين في قراءة هذه القصيدة لأفضى به ذلك التأمل الى الحكم حكما جزما ببطلان الرواية المذكورة، ولبطل تبعا لذلك حكمه على أبي الطيب بالتلاعب بالرواسم.

اننا لا نتهم التبريزي بالتزيد والادعاء، ولكن من حقنا أن نتساءل: كيف تأخرت هذه الرواية قرنا من الزمان، فلم يذكرها أحد من شراح القرن الرابع؟ وكيف بلغت الخطيب (وقد عاش ما بين ٤٢١-٥٠٢) ولم تبلغ ابن العميد نفسه؟ فاذا كان سبب ذلك أن الرواة لم يتناشدوا القصيدة، ولم تسر بها الركبان، لأن الشاعر لم ينشدها ابن الفرات، فكيف علم بها الراوي؟ أليس ضروريا أن نستعين هنا، ولو بعض الاستعانة، بالمنهج التاريخي؟

ويتطوع بلاشير، اجتهادا منه، فيخبرنا أن قول المتنبي:

أرجان أيتها الجياد فانه ... عزمي الذي يذر الوشيج مكسّرا

مما زاد أبو الطيب حين أنشد القصيدة ابن العميد. وحجته في ذلك لفظ: أرجان. وقول بلاشير هذا لا يستقيم، الا أن نجعل الأبيات التالية له أيضا مما زيد، اذ هي مرتبطة به، ولا تفهم الا به:

أرجان أيتها الجياد فانه ... عزمي الذي يذر الوشيج مكسّرا
لو كنت أفعل ما اشتهيت فعاله ... ما شقّ كوكبك العجاج الأكدرا
أمّي أبا الفضل المبرّ أليتي ... لأيمّمنّ أجلّ بحر جوهرا

---

(١) مع المتنبي ٣٦٤.

أيكون عطن الشاعر قد ضاق الى الحد الذي يعمد فيه الى سرقة شعره؟
وهذا البيت:

فدعاك حسّدك الرئيس وأمسكوا ودعاك خالقك الرئيس الاكبرا

أفكان ابن الفرات أيضا يدعى الرئيس؟

وانظر الى هذه الابيات:

من مبلغ الأعراب أني بعدهم شاهدت رسطاليس والاسكندرا
ومللت نحر عشارها فأضافني من ينحر البدر النضار لمن قرى
وسمعت بطليموس دارس كتبه متملكا متبديا متحضرا
ولقيت كل الفاضلين كأنما ردّ الاله نفوسهم والأعصرا

أو كان أبو الطيب وهو بمصر العربية بحاجة الى أن ينعى على الأعراب حياتهم الجافية؟ أما هذا بنفس يكاد يصل الى ما لا يتورع طه حسين عن تسميته بأنه (شعوبية) من أبي الطيب[1]؟

وهذا البيت ايضا:

يا ليت باكية شجاني دمعها نظرت اليك كما نظرت فتعذرا

فمن هذه الباكية التي خلفها وراءه؟ ألم يكن أهله معه بمصر؟ ألم يقل لنا بلاشير ذاته بأن أبا الطيب حين قصد أرجان خلف وراءه أهله بالكوفة، مسقط رأسه[2]؟

فان كان ذلك كله مما أضافه المتنبي حين لقي ابن العميد، فماذا يبقى بعد من القصيدة، مما قاله في ابن الفرات؟!

---

(١) مع المتنبي: ١٦٠، ٣٧٢ - ٣٧٣.
(٢) Un poete arabe, 234



الفصل الرابع

ما بعد بلاشير

أيتجاوز الاستشراقُ الاستشراقَ؟

عنـدما نستعرض دراسات المستشرقين المعاصرين عن المتنبي، نجد معظمها يرتكز في أحكامه على ما ساقه بلاشير عن شاعر سيف الدولة، بل أن بعضها كان يستنتج استنساخاً[1]. الا أن هذا لا يمنع من ظهور بعض التميز في بعضها الآخر.

ان أ. ميكال لا يفتأ يبدي اعجابه ببلاشير، وهو يرى أنه لم يكتب بعد دراسة جادة عن المتنبي بمثل دراسة بلاشير. ولكن هذا الاعجاب لم يكن يحول بينه وبين بعض النظرات التجديدية التي تظل على قلتها ذات أهمية، لا تنكر.

وهو لا يهمل الجانب التاريخي من دراسته الاّ أنه لا يجعله مستبداً في نتائجه وأحكامه (على الرغم من أن اهتماماته تاريخية وجغرافية أكثر مما هي أدبية). وقد حاول أن يستفيد من المناهج الحديثة، وان كان لم يذهب في ذلك مذهباً بعيداً. انه يؤكد «أن الشعر قبل كل شيء لغة»[2]. ليضيف شهادة أخرى على صدق عروبة المتنبي «الذي لا يفصل العمل الشعري عن فقه اللغة».

قد يرى بعضهم في هذا التوجه استمرارا للمنهج الفيلولوجي الذي طغى في القرن التاسع عشر ودعا الاستشراق المعاصر الى تجاوزه، حتى أن أنور عبد الملك يربط بين البنيوية والاستشراق بقـوله: «ان المنهج البنيوي في الاستشراق يتحرك على أرض معروفة، اذا جاز القول، اذ ان البنيوية قد انبثقت عن الألسنية مع دروس ف. دي سوسور حول (الألسنية العامة) بين ١٩٠٦-١٩١١. (طبع كتاب ديسوسور: دروس في الألسنية العامة، عام ١٩١٦) هكذا فان المستشرقين التقليديين، وهم في معظمهم

---

(١) G. Wiet: Introduction, 148-151 R - Khawam: La poesie arabe, 164

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ص٢٣٩.

لغويون أو اختصاصيون في الأديان، ومعتادون على البنيوية، قد التقوا مع زملائهم الحديثين أصحاب الاستشراق الجديد، الذين كانت البنيوية توفر لهم الوسيلة الموثوقة المأمونة ـ فضلا عن اتصافها بـ (الحداثة) ـ لبناء صياغة ضمن حلّة جديدة»[1].

بيد أن أ. ميكال لم يتبع المنهج البنيوي في دراسته بقدر ما استفاد من المقولة البنيوية (الشعر لغة) من أجل ابراز القيمة اللغوية عند المتنبي، وربطها بقضية العروبة.

أمر آخر ـ يتصل بقضية العروبة ـ نجده عند ميكال، وهو نفيه المفهوم العرقي عن (العروبة) في شعر المتنبي، وهو بهذا لا يخالف الاستشراق التقليدي الذي يمثله لسيرف بوضوح فحسب بل يصادمه. «ان ما نعنيه هنا بكلمة (عربي) كل كائن أراد أن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربي دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية، والانتماءات القطرية والقانونية وحتى الدينية»[2].

وهذا أمر يوضحه، في موضع آخر، حين يتحدث عن الاسلام باعتباره مكونا لحضارة شاملة تتلاشى فيها سمة العداء بين الأديان: «ان اللغة العربية هي ناقلة دين ينزع الى العالمية، أي الاسلام . . . ذلك أن الظاهرة الاسلامية تتجاوز نطاق مجرد الدين. فان الاسلام فعلا، وهو يندرج في العصر، أصبح فيه حضارة استقرت بصفتها تلك في مساحة خاصة طرق التفكير أو الحياة تهم جميع الذين هم في فلكها يدورون: لا المسلمين فحسب، بل كذلك أتباع الأديان المنزلة التي يقبلها الاسلام: اليهود والمسيحيين، ولئن كانت اذن تطورات العربية بصفتها ناقلة العقيدة مرتبطة ارتباطا مباشرا بتطورات الرسالة القرآنية، فان هذه العربية نفسها بصفتها هذه المرة تعبيرا عن حضارة سميت باسم الاسلام ليست ملكا للمسلمين وحدهم مهما كانت أغلبيتهم الساحقة»[3].

وفي هذا السياق الذي يسعى الى تدمير التفسير العرقي، يحاول ميكال أن يقرأ (ألف ليلة وليلة) قراءة جديدة، لا تقف عند حدود الانبهار بالعوالم العجيبة التي يتضمنها هذا الأثر الادبي، بل تريد كشف الظروف الحضارية التي كانت وراء هذا

(١) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي ـ ع ٣١ ـ ص٨١)
(٢) المتنبي شاعر عربي. وانظر كذلك كتابه: الاسلام وحضارته ص١١. ص٢٢٥.
(٣) الأدب العربي: ٦ـ٧.

الأثر أو ـ على الأقل ـ وراء بعض قصصه.

فهـو يتناول بالتحليل حكاية (عجيب وغريب) فيحاول تحديد تاريخ الحكاية، ويرجح أنها تعود الى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وتدور أحداث الحكاية في (الكوفة) وتتناول غزو ابن ملك عربي، اعتنق (دين ابراهيم)، البلاد الإيرانية والهندية.

وينتهي البـاحث الى أن الكـوفـة، مدينـة المتنبي، كانت ـ في مقابل المدينة الفارسية طيسفون (المدائن) ـ تقوم بدور العاصمة الملكية للبلاد العربية التي سيقوم البـطل التاريخي، الوريث الروحي لابراهيم عليه السلام، والمبشر بمحمد ﷺ، بتوحيد المدينتين تحت صولجانه، ومعها في الوقت نفسه بلدان فارس القديمة[1].

وهكذا يقرر أن الكوفة التي اضطلعت برسالتها التاريخية في الذبّ عن العروبة، ولكن باسم الاسلام (دين ابراهيم)، كان لها أثر حاسم في حياة المتنبي.

وهذه الحقيقة تفضي الى تفسير جديد لثورة المتنبي وطبيعتها: «ان اسم المتنبي والمـطالبة بدور نبوي هما ولا غرو عملان تجديفيان في نظر الاسلام. أما تاريخيا فهما.. ليسا الا النتيجة النهائية لمجازفة كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب والاسلام.. ان توازيا قد شعر به (المتنبي) على ما يبدو بالغريزة، بين المجد المعاش تاريخيا في القرن الأول للهجرة، وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع»[2].

ان هذا الطرح قد يثير بعض الجدل، بيد أن منهجه العام ينبىء عن محاولة جادة لتجـاوز المنهج التقليدي في التعامل مع التراث العربي الاسلامي، الا أن هذا لا ينبغي أن يغـرينا بالطموح السريع الى ظهور قطيعة معرفية ومنهجية بين الاستشراق المعاصر والاستشراق التقليدي، وهما ينتهيان الى مجال حضاري واحد.

ان هذا يحـدونا الى أن نطرح السؤال الذي افتتحنا به هذا الفصل من جديد: أيتجاوز الاستشراق الاستشراق؟

انـه سؤال يشغل أولئك الذين يطمحون الى تعارف القبائل والشعوب، بالتعبير القرآني، أولئك الذين يسعون الى (حوار الحضارات) والتقائها من أجل ثقافة عالمية.

---

(١) A. Miquel: Quelques reflexions sur un conte des milles et une nuit. (Ajib et Gharib)

(مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السوربون الجديدة ـ III العدد الأول ـ يناير ١٩٧٦.

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ٢٣١-٢٣٢.

لقـد رأينا فيما سبق أن مناهج الاستشراق متعددة، الا أن الرؤية التي تنتظمها واحدة، ومعنى هذا أنها تلتقي داخل سياق واحد هو السياق الاستشراقي، وهو سياق يحتاج تدميره الى تصحيح الرؤية تصحيحا شاملا.

لقد كان الاستشراق في القرن الماضي يبحث عن (شرق جديد) يخلف الشرق المعهـود في القـرون الســالفـة، وقد ارتبط هذا البحث برؤية رومانسية، فكان كل مستشـرق، أو كل غربي يرحـل الى الشـرق، أو يهتم بالشرق، يخلق لنفسه شرقه الخاص. وبما أن معظمهم كان يمر بالشرق مرا سريعا، فانهم كانوا يمسون الشرق الحقيقي مسا خفيفا[1].

كان ذلك يتجلى عند المختصين من رجال الاستشراق كما كان يظهر عند الأدباء والشعراء.

واليوم، نجد الشرق ما يزال حاضرا. ولكن أي شرق؟

من جديد يتبين أن الشرق مشارق. وتنوع المشارق قد يخضع ـ كما رأينا عند شارني Charny من قبـل ـ للمراحل التاريخية التي شهدها الغرب، فكأن كل مرحلة تاريخية كانت تثبت رؤية خاصة.

ولكن هذا الامـر لا يخضـع لهذه القاعدة باستمرار، ولا سيما حين نرى تعدد المشارق في فترة واحدة، بل وفي العمل الادبي الواحد.

في الوجه الأول، تنعكس صورة الشرق الواحد، جغرافيا وحضاريا، داخل مرايا متعددة، فتتعدد تبعا لذلك صوره، أما في الوجه الثاني فيكون الحرص على التقاط مشارق متباينة حضاريا وجغرافيا داخل فترة زمنية واحدة، أو داخل فترات متباينة.

ان هناك شرقا خاصا هو الشرق القريب من الغرب جغرافيا، تتحكم في علاقاته مع الغرب اتصالاته المستمرة والمتباينة، سلما وحربا، وهذا الشرق الخاص القريب يمثله العرب والمسلمون، وتمثل تركيا ـ بالنسبة للغرب ـ مدخله الشرقي ـ كما يمثل المغرب العربي بوابته الجنوبية. وهناك شرق آخر بعيد هو الشرق الاقصى الذي يظل باستمرار شرقا أخاذا ساحرا فاتنا fascinant.

---

(١) Jean Dejeux: La litterature algerienne contemporaine: Coll. que sais - je? P. U - F. 1975, P. 16

ان (الحكـايات الشـرقية) ليورسنـار [١] تمثـل نموذجا لاستمرار حضور (الشرق الساحر) بصفة عامة. والقضايا الأساسية لهذه الحكايات هي الفن والحب والموت، والوضع الانساني عموما.

ومع ذلك، فالشرق في هذه الحكايات ليس واحدا.

هنالك الشرق الاقصى (الصين ـ اليابان). وهو شرق الفن الخالص [٢]، وهنالك الشرق الاسلامي (تركيا خاصة) حيث يظل الفن حاضرا، ولكن الى جانب الصراع الاسلامي ـ المسيحي [٣].

إن الشرق الاسلامي يظهر في مثل هذا الأدب (عالما مغلقا، عنيفا، مترفا، جذابا) [٤].

انه شرق يجمع بين الرؤية الحالمة، والرؤية المتوجسة، الناتجة عن الشعور بأن هذا الشـرق هو: الآخـر L'autre ومـع ذلـك فقـد ظهرت أصوات من داخل الحقل الاستشـراقي نفسه، تندد بهذه الرؤية المتخلفة وتدعو الى شيء جديد يقضي على الثنائية الكبلنجية التقليدية، وتحمل الغرب نفسه مسؤولية بقائه سجيناً داخل (أناه) المنغلقة.

لقد شعر كارودي R. Garaudy [٥] بأزمة الغرب التي يسعى الغربيون الى تجاهلها عن طريق الهروب من طرح الأسئلة القلقة وعلى رأسها السؤال الجوهري: لماذا [٦]؟

ولقـد عبـر عن طبيعـة الغرب: (الغرب عرض) [٧]، ثم راح يشرح طبيعة ذلك

---

(١) Marguerritte Yourcenar: Nouvelles Orientales - ed Gallimard- 1963.

(٢) ويمثل هذا الجانب:

- Coment Wang - Fo fut sauve, 9-27

- Le dernier sourire du Price Genghi, 59 - 75

(٣) - Le sourire de Marko: 29-42. - La veuve Aphrodissia:103. 117.

(٤) انظر على سبيل المثال: Michel de Grece: La nuit du serail ed. Olivier Orban, 1982

(٥) كل الاستشهادات المقتبسة من كارودي من كتبه التي ألفها قبل أن يعلن اسلامه، وذلك حفاظا على النسق الذي يجعل هذا الحديث عن الاستشراق الخالص.

(٦) Appel auxvivants, ed - seuil, 1979. p24

(٧) Promesses de l'Islam, P. 17

الافلاس بقوله: «كيف سنموت ونميت؟ أليس ذلك لأننا لا نعرف ولا نريد أن نعرف ما الـذي يمنعنـا من أن نمـوت ونميت، ومن أن نقتل صغارنا؟ أليس ذلك لأن كل الأيدولوجيات السائدة، من يمين أو يسار، صارت بالية منذ قرن ونصف قرن من الزمن؟ . . »[١].

فهل يعني هذا أن كارودي يلعن موت الانسان؟ انه لا يقول بذلك، لاعتقاده أن الانسان لم يوجد بعد [٢]. ولذلك نراه يعلن صيحته من أجل ميلاد الانسان: «انه لا خيار لنا: فاما الايمان، واما العدم»[٣].

ان كارودي حين يبشر، ايمانيا، بالانسان لا يدعو الى الشرق (المعاصر)، وان كان يؤمن أن الاسلام حمل رؤية للعالم Vision dumonde تهيمن عليها النبوة حتى في أكثر الاعمال اليومية بساطة[٤].

يقول: «ان الغرب المريض بالتكاثر مصاب حتى الموت، لجعله الانسان ارضياً (جيولـوجيا) لا يفتأ يضاعف القصور الحراري L'entropie أي انضاب خزانات الطاقة والمـواد التي يتوقف عليها مصير الكون. والشرق مصاب بنفس السرطان، فالتكاثر عنده برزة.[٥] فأي حوار يمكن أن يكون بين هذين المريضين؟ بل أي علاج يرجى عندما يكون المرض عالميا (كوكبيا) Planetaire »[٦]؟

يميز الاستشراق المعاصر عادة بين ثلاث مراحل من الاستشراق. ولكن المرحلة الثالثة تظل بصفة عامة غير محددة المعالم، وان كانت تسعى الى التخلص من رواسب الماضي التي كانت تجعل الاستشراق رديفا للاستعمار.

ان ريك Reig يأخذ على المستعربين الفرنسيين المعاصرين أنهم يرفضون، حتى الآن، منـح العـربية المعاصرة قانونا لغويا أصيلا authentique ، هذه اللغة التي هي الموجه الثقافي الوحيد، باعتراف العرب أنفسهم.

وهم عندما يقفون هذا الموقف فانما يميلون الى تقديم الاستشراق في صورته

---

(١) Apple aux vivants, 17

(٢) Ibid, 24

(٣) Ibid

(٤) Ibid. 191.

(٥) يصوغ كارودي جملته هذه بنوع من المفارقة اللغوية.
La croissance est une exeroissance برزة = زائدة فطرية.

(٦) Ibid, 213

التي استقر عليها منذ القرن التاسع عشر، لا باعتباره مصاحبا للاستعمار فقط، بل باعتباره انتاجا استعماريا خالصا[1].

ان هذه النظرة التي يقدمها لنا هذا المستشرق، بدعوته الى هجر اللغة (الميتة) للاهتمام باللغة (الحية) المعاصرة، تبدو في ظاهرها وكأنّها دعوة خالصة الى تجاوز مرحلة القرن التاسع عشر ولكنها في العمق تكريس جديد وتثبيت لنفس النظرة، ان لم تكن أكثر خطورة.

ونحن نجد رودنسون يأخذ على المستشرقين عجزهم عن تخطي المرحلة القديمة. «ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق، محبوسا في جتّو (مجبر) ومتلذذا فيه في كثير من الاحيان»[2] فما السبيل اذن الى الانعتاق من أسر الاستشراق؟

يرى رودنسون أنه «لا يوجد علاج معجزة، مخرج ـ معجزة»[3] ومع ذلك فـ«ان تقدما ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط»[4].

ان من ميزة الاستشراق الجديد أنه ينظر ـ أو يريد أن ينظر ـ الى الشرق على أنه كائن حي، فاعل في التاريخ بقدر ما هو منفعل به، على عكس الاستشراق التقليدي الذي كان ينظر الى الشرق نظرته الى جثة قابلة للتشريح، عن طريق اللغة، واللغة وحدها.

وهكذا يظهر اتجاه يدعو الى الاستفادة من منجزات العلوم الحديثة، لا سيما العلوم الانسانية التي ظهرت أو تطورت، بعد سنوات الخمسين.

ان منجزات هذه العلوم، بالاضافة الى توافر المواد وتكاثر أدوات العمل وتقدم طرق الدراسات، كل ذلك مما «يسمح لنا الآن ليس بحرق مرحلة الفيلولوجيا، بل بتكريس وقت أقل لها»[5].

ومع ذلك يلاحظ أن تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الانسانية «بقي في اطار المحاولات الخجولة والجزئية، ان لم يكن هناك رفض مقصود»[6].

---

(١) Orientalisme et enseignement de l'arabe Cahiers E.A.I, Paris III, Janvier 1976

(٢) جاذبية الاسلام: ٩٣.

(٣) نفسه: ٩٩

(٤) نفسه ١٠٠

(٥) نفسه: ٦٧

(٦) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ـ ص٥٣.

لقد بدأت الرغبة في تجاوز الاستشراق بجانب شكلي يتعلق بالزهد في مصطلح (الاستشراق) نفسه، اذ أصبح له معنى قد حيّ، لتستبدل به أسماء جديدة. وهكذا نجد من المستشرقين من آثر كلمة (الاستعراب) ودأب على استعمالها[1]، في حين صار آخرون يتحدثون عن (الاسلاميات ـ L'Islamologie)[2].

بيد أن هذا التغيير الشكلي لا يمس الجوهر ما لم تكن هناك رغبة حقيقية في وأد الروح الاستشراقية القديمة، والقضاء على تقسيم الحضارات الى ملاحِظ وملاحَظ. وقد عبر محمد أركون عن هذه الرغبة حين تحدث عن العرب والمستشرقين قائلا «اننا نتلهف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعا في مناخ من الثقة والمودة الحارة والتعاون المثمر»[3]. ولكن هذا التعاون ليكون مثمرا حقا، رهين مجموعة من الشروط، أولها اخلاص النوايا في طلب الحق وحده.

فهل استطاع المستشرقون المعاصرون تجاوز المراحل الاستشراقية القديمة رؤية ومنهجا؟

يرى أ. سعيد أن المستشرقين بعد ساسي ولين، أعادوا كتابة ساسي ولين[4]. في حين يرى رودنسون أن الحرب العالمية الاولى قد زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها، وايمانها بتقدمٍ غيرِ محدود على نفس الخطوط، وبالتالي التمركز الاوربي على الذات الأثنية[5].

وهـذا يعني أن الكتـابات الاستشراقية بعد الحرب الأولى قد أصابت قدرا من التوفيق في كسر الطوق الاستشراقي القديم.

وربما وجدنا حقا بعض آثار هذا التحول في قلة من النماذج الاستشراقية المتنبئية (كنار ـ ميكال)، الا أن الدارس للانتاج الاستشراقي لهذه الفترة يجده ما يزال غارقا في ذاته الاثنية، وقد رأينا لسيرف مثلا صارخاً لهذا الاتجاه.

---

(١) على سبيل المثال Ch. Pellat: Ibn al-Muquaffa ed. Maisonneuve et Larose, Paris-1976, P.1

(٢) محمد أركون، على سبيل المثال، وان كان لا يستنكف عن استعمال مصطلح (الاستشراق) في بعض الاحيان.

(٣) تاريخية الفكر العربي: ٢٦٩

(٤) الاستشراق: ١٩١

(٥) جاذبية الاسلام: ٦١

ولكن كتابات بلاشير ولسيرف وأمثالهما تنتمي زمنيا الى فترة كانت فيها معظم بلاد الشرق (بالمفهوم الحضاري، فالمغرب العربي اذن من بلاد الشرق) ما تزال رازحة تحت أعباء الاستعمار، ولذلك كانت جهودهم ترسيخا واضحا للخط الاستعماري. ومع ذلك فان المستشرقين المعاصرين لم يفلتوا الا نادرا، من قبضة الدائرة المغلقة التي حبس الاستشراق فيها نفسه، ولذلك رأينا عند معظمهم استنساخا للاحكام القديمة وترديدا لها، وهو أمر لا يكفي لتفسيره القول بالكسل الفكري، ما دام هؤلاء المستشرقون نظريا على الأقل، يلحون على ضرورة تجاوز الموروث الاستشراقي، وتدمير منهجه القديم. فهل يحمل الاستشراق في ذاته مكونات داخلية تناقض (العلم) الخاضع لسنن التطور الحتمية، وتعوق كل قطيعة معرفية ومنهجية مع الجذور؟.

الفصل الخامس

بين عالمين[1]

ان دراسة بلاشير لأبي الطيب «بمجموعها بناء فكري شامخ»[2]. ويبرز شموخها لا في ذاتها فحسب، ولكن في ذلك الأثر الكبير الذي خلفته في أوساط الدارسين، مستشرقين وعربا، بالتقريظ والتنويه، وبالقدح والتجريح على السواء. فهي عند فئة من النـاس «دراسـة عميقة عن الشاعر العربي الكبير، فيها الموضوعية والتركيز والبحث الجاد المستفيض، القائم على النصوص وعلى المصادر التاريخية»[3].

وهي عنـد فئـة أخرى يدعي صاحبها «الموضوعية بانتهاجه (شكل منهج النقد الموضوعي والأدب المقارن). ولكننا لدى التدقيق والتأمل الطويل، وجدنا ان بلاشير كسابقيه من المستشرقين ولاحقيه في مواقفهم النقدية. فهم يبدون لنا (مؤرخي أدب

---

(١) نتناول في هذا الفصل موقف الاستشراق من النقد العربي، وموقف النقد العربي من الدراسات الاستشراقية. وبيّن أن موضوعا كهذا لا يمكن ـ لاتساع مداه وتشعب أطرافه ـ أن ينهض به فصل من دراسة. ولكنه عز علينا أن نمر دون أن ندلي فيه بدلاء، مركزين حديثنا على ما يخيل الينا أنه أهم ما يمكن أن نتناول. وبالنسبة للاستشراق، سنركز حديثنا على مستشرق واحد، سو بلاشير، ولذلك أسباب منها:

أ ـ انه قد انتهى اليه علم المستشرقين من الموضوع.

ب ـ أن دراسته تظل، رغم مرور نصف قرن من الزمن على ظهورها، أوفى دراسة استشراقية عن المتنبي.

ج ـ ان المستشرقين المتأخرين ما زالوا عالة على بلاشير في الموضوع.

د ـ أنه كان لبلاشير خاصة، على الدارسين العرب أثر كبير سلبا وايجابا.

(٢) عدنان مردم بك: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. م ٥٢ ـ ج٤ (ذو القعدة ١٣٩٧هـ ـ أكتوبر: ١٩٧٧) ص. ٨٧٦.

(٣) نفسه.

وليس نقادا متخصصين)[1] لأنهم قد افتقدوا حقا، الى أهم خصلتين للناقد: التذوق السليم والتحليل المنهجي الموضوعي البعيد عن العصبية والهوى والأحكام المسبقة «Prejuges»[2].

وتقف فئة ثالثة موقف الاعتدال، اذ ترى أن «مؤلف الكتاب الاستاذ ر. بلاشير من المستشرقين الفرنسيين النابهين في العصر، ولقد اتبع في تأليفه الأصول الاستشراقية العلمية، وأحال على المراجع في كل مكان تستوجبه الأمانة العلمية، فجاء بفوائد كثيرة وتحقيقات نافعة، على أنه لم يسلم من العثرة ولا اقتحم العقبة المرجو اقتحامها لكل مؤلف بصير بالتأليف»[3].

وهذا قريب من الحق جدا.

بيد أن عثـرات بلاشير، وسـطوه على من يراهم دونـه، مع جحـود فضلهم، والانتقاص من قدرهم، يجعل بناءه الشامخ قائما على جرف هار.

١ـ مع القدماء:

عرض بلاشير لديوان المتنبي في العـالم العـربي قدبما وحديثا، فغطى بذلك مرحلة زمنية تمتد زهاء ألف سنة، وهي مرحلة طويلة كلفت الدارس كثيرا من الجهد، وقـد كان بلاشير حريصـا على استقصـاء كل ما يتعلق بديوان الشـاعر، في الشرق والغرب، شرحا ونقدا ودراسة، ومن الحق أن ما قدمه يدل على استفاضة في البحث، واستقصاء في جمع المادة، وبعض التدقيق في اصدار الأحكام، ذلك أن الدارس تحصن بجرأة علمية كثيرا ما يحتاج اليها الدارس الأدبي، الا أن هذه الجرأة كانت تتجاوز أحيانا حدها، لتنقلب الى مغامرة تنطوي على كثير من المزالق والمخاطر. وقد تتبع بعض الدارسين جزءا من تلك المزالق، وبقي بعضها بحاجة الى من يضع يده عليه، ليرد الحق الى نصابه. ونسوق فيما يلي بعض الامثلة:

أـ تحدث بلاشير عن مظاهر العداء للمتنبي، وذكر أن تلك العداوة تتجلى احيانا في الصمت، وذلـك كان حال أبي الفرج الذي لم يذكر شاعر سيف الدولة ولو مرة

---

(١) يوسف اليوسف: لماذا صمد المتنبي؟ (المعرفة السورية: ع ٢٠٠/١٩٧٨ ـ ص١٣٦) ونقلها عصام السيوفي في دراسته (العوامل السياسية في شعر المتنبي). ص. ١٦.

(٢) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ص. ١٦.

(٣) مصطفى جواد: في التراث العربي ج٢ ـ ص. ٤١٢.

واحدة في كتابه (الأغاني)[1]. وهذا الافتراض ليس صحيحا لأسباب منها أن أبا الفرج لم يذكر كثيرا من معاصريه، وهو لم يذكر أبا فراس الحمداني، على الرغم من أنه رفع كتابه الى سيف الدولة. فهل نفترض أنه كان عدوا لأبي فراس أيضا؟ ان أبا الفرج الاصفهاني لم يكن مهتما بوضع تراجم للشعراء كافة، بقدر ما كان مهتما، كما يدل عنوان كتابه، بتتبع الأصوات الغنائية، وما غني عليها من شعر. ثم ان أبا الفرج أشار الى أبي الطيب المتنبي في كتاب آخر من كتبه هو كتاب (أدب الغرباء)[2].

ب ـ يذكر أن الصاحب بن عباد، الذي لم يغفر لأبي الطيب ترفعه عنه، اعطى انطلاقة التأليف المعادي للشاعر، بعد موت المتنبي، اذ لم يعد الناقد يخشى رد الشاعر، وذلك بتأليفه رسالته (الكشف عن مساوىء المتنبي) بتاريخ ٣٦٤ هـ[3].

والقول بأن التأليف بدأ بعد موت الشاعر ليس مؤكدا، فقد ألف ابو العباس النامي رسالة في معايب المتنبي (وربما كانت هذه الرسالة مما كتبه النامي في حياة أبي الطيب، إننا نراه يوجه اليه الكلام فيها توجيه مخاطبة)[4].

ثم اننا لا نعرف من أين حدد بلاشير سنة ٣٦٤هـ تاريخا لتأليف الصاحب رسالته، وقد رفعها الصاحب الى ابن العميد، وقد توفي ابن العميد عام ٣٦٠هـ.

هذا ولا نعرف لماذا ينتظر الصاحب موت الشاعر لينتقص منه، ونحن نعرف أن الطعن في أبي الطيب بدأ في حياته، وأن المهلبي قد سلط عليه شعراءه كابن حجاج وابن سكرة الهاشمي، وكان أشدهم الحاتمي الذي ألف في مثالب الشاعر رسالتين.

بل لعل العكس هو الصحيح، اذ أن الصاحب بعد موت الشاعر عاد فألف رسالة

---

(١) Un poete arabe 267

وأشار بلاشير في الهامش الى أن هذا الافتراض يطرح صعوبة، اذ أن أبا الفرج قد يكون أتم كتابه قبل أن يعرف المتنبي.

(٢) (أدب الغرباء) تحقيق صلاح الدين المنجد ـ بيروت ـ دار الكتاب الجديد ـ ١٩٧٢. (انظر في ذلك: أبو الطيب في آثار الدارسين. ص١٠)

(٣) Un poete arabe: 268 - 267

(٤) احسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب. دار الثقافة ـ بيروت. الطبعة الخامسة ـ ١٩٨٦/١٤٠٦، ص٢٧١.

لطيفة في محاسن المتنبي سماها «الأمثال السائرة من شعر المتنبي»[1].

ج ـ ذكر أنه تحت حكم نوح بن منصور (٣٦٥/٩٧٦ ـ ٣٨٧/٩٩٧) كتب رجل اسمه (المتيم) مؤلفا عنوانه: (الانتصار المنبي عن فضل المتنبي)[2]، قال: «ويبدو أن هذا المؤلَّف قد ضاع، ولكن عنوانه يدل على اتجاهه. وبما أن المتيم، من جهة أخرى، كان هو نفسه شديد الزندقة(!) فمن الممكن أن مؤلفه كان أيضا تقريظا لفكر أبي الطيب».[3]

فكيف يسم أبا الحسن المتيم بالزندقة وهو يتحدث عنه وكأنه مجهول؟ وبعد صفحتين فقط، يتحدث عن ثلاث دراسات مفقودة ألفها تلميذ المتنبي في بغداد محمد المغربي[4]:

ـ الانتصار المنبي، عن فضائل المتنبي.
ـ بقية الانتصار، المكثر الانتصار. (كذا)
ـ التنبيه المنبي عن رذائل المتنبي (كذا)

ولقد وقع لبلاشير هنا لبس، فغاب عنه أن أبا الحسن المتيم هو نفسه محمد المغربي، فهو أبو الحسن محمد بن أحمد المغربي، الملقب بالمتيم الافريقي[5]، وهو من أهل المئة الرابعة للهجرة[6].

وذكر له الكتبي كتاب (الانتصار المنبي)[7]. وهو الكتاب الذي ذكره بلاشير، مرة منسوبا الى أبي الحسن المتيم، وأخرى الى محمد المغربي، ظانا انهما شخصان اثنان.

وأما الكتاب الثاني فوقع فيه تحريف وعنوانه: (بقية الانتصار المكثر للاختصار)[8] ولم ينتبه بلاشير لذلك التحريف، ولذلك ترجمه هكذا: (Reste de defense riche de defense).

---

(١) الأمثال السائرة من شعر المتنبي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. ط المعارف ـ بغداد ـ ١٩٦٥.

(٢) Un poete arabe. 271 (٣) Ibid

(٤) Ibid 273 ديوان المتنبي في العالم العربي: ترجمة أحمد بدوي. ص١٤

(٥) فوات الوفيات: ١/١٥٠ ـ رائد الدراسة: ٣١٠.

(٦) رائد الدراسة: ٣١٠. (٧) فوات الوفيات: ١/١٥٠.

(٨) معجم الأدباء: ٦/٢٧٤ ـ ٢٧٥ ـ رائد الدراسة: ٣١١.

ووقع تحريف في الكتاب الثالث أيضا ـ والصواب: (النبيه المنبي عن رذائل المتنبي)[1].

ومن الغريب أن بلاشير يطلق أحكاما في شأن هذه الكتب، رغم ضياعها، ويرمي المتيم فيها بالتناقض[2].

هذا، وقد عقب محمد عبد الرحمن شعيب على موقف بلاشير بقوله: «ويتشكك بلاشير في سر هذين الموقفين المتعارضين للمغربي قائلا: (فهل كان عرض هذين الرأيين المتعارضين نتيجة التطور؟ أو كان على العكس اظهارا لرغبة عدم التحيز؟ لا نستطيع أن نعرف. والخلاصة الوحيدة الحقة أن رجلا واحدا في عهد واحد، أو عهدين من عهود حياته استطاع أن يقف موقفين مختلفين من أبي الطيب). والحق أنه لا داعي مطلقا لهذا التشكك ولا داعي لجعل ذلك الاختلاف في موقف الرجل موضعا للتشكك والتساؤل. لأن الرجل لم يختلف رأيه من النص الواحد مدحا وقدحا حتى نرميه بالتعارض ونحتار في معرفة أسبابه ودواعيه، بل انه رأى في الديوان ما يستحق المدح فخصه بدراسة مستقلة، وما يستحق القدح فخصه بدراسة أخرى مستقلة. وبذلك يكون الرجل منطقيا مع نفسه، موضوعيا في دراسته للمتنبي، لأن ديوانه حقا يحمل هذا وذاك. فما على المغربي ان خص كلا منهما بدراسة مستقلة»[3]؟

د ـ وكما التبس الأمر على بلاشير في أسماء الأعلام، التبس عليه الأمر كذلك في أسماء الكتب. فقد ذكر أن «حكيم المعرة» وضع شرحين لديوان أبي الطيب، أحدهما يسمى (معجز احمد) ويبدو أنه ضائع اليوم، وهو كتاب اختار فيه أبو العلاء عيون شعر أبي الطيب، مصحوبة بنظرات نقدية. والثاني عنوانه (اللامع العزيزي)، وقد سماه كذلك لأنه رفعه الى الأمير عزيز الدولة، وقد وصلنا بعض منه[4]. والحال أن اللامع العزيزي، هو نفسه (معجز أحمد)[5].

---

(١) معجم الأدباء: ٦/٢٧٤ ـ رائد الدراسة: ٣١١.

(٢) Un poete arabe, 274

(٣) المتنبي بين ناقديه: ٣٦-٣٧.

(٤) Un poete arabe, 278-279

(٥) ذكر ذلك المحقق عبد العزيز الميمني الراجكوتي في كتابه (أبو العلاء وما اليه) دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١ ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م ص ٢٧٤-٢٧٥. وذكر أن نسخة منه في منشن، وأخرى في دار التحف البريطانية، وأخرى في بطرسبورغ وانظر أيضا: رائد الدراسةز ٦٩.

هـ ـ ولبلاشير أحكام على شراح المتنبي ونقاده لا يسلم بها دائما. من ذلك أنه يرى أن الواحدي شديد المحاباة لأبي الطيب، وهو يجتهد خاصة في أن يلطف من دعوة الشاعر في السماوة، وطابعها الزندقي[1].

ومع ذلك فالواحدي ليس كما يقول بلاشير، بل هو يشرح رأيه في المتنبي في مقدمة الشرح حين يقول: «ان الناس منذ عصر قديم قد ولّوا جميع الأشعار صفحة الاعراض، مقتصرين منها على شعر ابي الطيب المتنبي نائين عما يروى لسواه وان فاته وجاز في الاحسان مداه، وليس ذلك الا لبخت اتفق له فعلا فبلغ المدى وقد قال هو:

هو الجَدّ حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدا

على أنه كان صاحب معان مخترعة بديعة ولطائف أبكار منها لم يسبق اليها دقيقة...»[2].

ويقف بلاشير من صاحب اليتيمة موقفا لا يخلو من قسوة. فهو يبدأ وكأنه يتهمه في صدقه، والأصل أن الناس مصدقون فيما يدعون حتى يثبت العكس. قال: (اذا نحن صدقنا هذا المؤلف، فقد قصد، بالحاح من صديق له، الى كتابة ترجمة للمتنبي، ولكنه انتهى الى الوقوف عند هذا الفصل، من اليتيمة، الذي يمكن اعتباره، لأهميته، كلا متكاملا)[3].

وينتهي الى القول: (ان الثعالبي له في الحقيقة شخصية ضعيفة، تسمح لنا بأن نجد في أحكامه على المتنبي الصدى لمذهب معتدل.)[4] ان الفصل الذي عقده الثعالبي للمتنبي في اليتيمة من أمتع الفصول، ومن اغزرها علما، وشخصية الثعالبي ليست ضعيفة البتة، فهو يشيد حقا بجهود سابقيه، ولا سيما (ما أورده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز في كتاب «الوساطة» فشفى وكفى وبالغ فأوفى)[5]. ولكنه لا يقف عند ما أورد القاضي أبو الحسن، ولا ما ذكره الصاحب ابن عباد، وانما هو يورد نماذج أخرى يعلق عليها تعليقا خاصا، كما أن ترجمته لأبي الطيب تتضمن أشياء امتاز بها صاحب اليتيمة، ولكنها لم تعجب بلاشير ولا غيره من المستشرقين فلم

---

(١) OP. cit. 280

(٢) شرح الواحدي، طبعة ديتريصي ٣.

(٣) OP. cit. 274 وانظر: اليتيمة: ١/٢٤٤.

(٤) OP. cit. 275

(٥) اليتيمة: ١/١٣٢.

يأخذوا بها، من ذلك أنه لا يطمئن الى ما نبز به الشاعر من أمر النبوة، [1] ومن ذلك أيضا أنه يشك فيما قيل من أن أباه كان سقاء، ويروى أن ابن لنكك زعم ذلك حسدا للشاعر وطعنا عليه. [2] وكانت لصاحب اليتيمة نظرات نقدية تنم عن حس نقدي كبير، وهو لا يقدم في ذلك (كالعير يقدم من خوف على الأسد)، بل هو يحترس في اصدار الاحكام، كقوله وقد وقف على بيت أبي فراس:

وصرنا نرى أن المتارك محسن وأن خليلا لا يضر وصول

قال: «كأنه مأخوذ من قول المتنبي:

انا لفي زمن ترك القبيح به من اكثر الناس انعام وافضال»[3]

رغم أن التشابه بين البيتين في المعنى واضح. ولو قارنا بينه وبين النقاد الذين شغلوا أنفسهم بتتبع سرقات أبي الطيب، ولا سيما خصوم الشاعر كالحاتمي وابن وكيع، لتبين لنا كيف كان اولئك يلتمسون أدنى سبب ليحكموا على أبي الطيب بالسرق.

ذكر بلاشير ان أول شرح مكتوب يظهر في الاندلس هو شرح ابن الافليلي. وهو في شرحه يجتنب المباحث النحوية واللغوية والأدبية التي عودنا عليها الشراح الشرقيون، وتظل الدهشة تسيطر علينا حين نعلم أن هذا الكتاب، رغم كل نقائصه، عرف خارج الغرب (الاسلامي) بعض الشهرة[4].

ومعلوم أن ابن الافليلي من علماء القرن الخامس (٤١٠-٤٧٦هـ). في حين نجد أنه «قد نسبت بعض المصادر شرحا لشعر المتنبي الى الأديب اللغوي أبي عبدالله محمد بن أبان القرطبي المتوفى سنة ٣٥٤هـ، وهي السنة التي توفي فيها المتنبي»[5].

أما منهج ابن الافليلي الذي لعله «اشهر شارح أندلسي لشعر المتنبي»[6] فيقوم

---

(١) نفس المصدر: ١/١١٢ - ١١٣.
(٢) نفسه: ١/١٢١.
(٣) نفسه: ١/٦٣.
(٤) Un poete arabe: 295-296
(٥) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: ٩٧.
(٦) نفسه: ١٠٨.

على أنه (يقدم أولا شرح الالفاظ أو المعاني أحيانا ببعض الشواهد من الشعر القديم أو من الشعر المولد الخ . . .)[1].

وعندما عرض بلاشير لشرح ابن السيد البطليوسي شك في هذه النسبة واعتبرها خطأ.[2] قال د. ابن شريفة: (ولا معنى لتشكيك بلاشير في موضوع شرح ابن السيد، فقد ذكر في عدد من المراجع، وكان ابن السيد يستظهر شعر المتنبي . . .)[3].

وأمر آخر، يتعلق بزعم بلاشير أن غزو المرابطين الأندلس أوقف الاهتمام بديوان المتنبي. قال د. ابن شريفة: «مما لا شك فيه أن القرن الخامس الهجري كان القرن الذي شغلت فيه البيئات الأدبية في الغرب الاسلامي بالمتنبي على نحو واسع، ولكن ليس معنى هذا ان الاهتمام به ضعف أو توقف بعد عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس، ونحن نستغرب كثيرا رأي الاستاذ بلاشير الذي يقول:

(كان استيلاء المرابطين القادمين من المغرب الأقصى على الأندلس موقفا بطبيعة الحال ـ كذا ـ الشهرة التي تمتع بها ديوان أبي الطيب، فقد حملوا معهم تعصبا ضد كل ما هو غير ديني، ولكن ذلك لم يستمر الا بضع سنين، فمنذ سقوط هذه الأسرة استرجع الديوان كل نفوذه لدى المثقفين الأندلسيين)[4] وهذا الرأي تشم منه رائحة التعصب الذي نشره دوزي ومن تبعه من المستشرقين حول هذه الدولة المجاهدة، وهو رأي بعيد عن الصواب»[5].

هذا، ومن قبل تعقب د. عباس الجراري مزاعم دوزي وأشباخ وردها.[6]. وقد أورد د. ابن شريفة شواهد قاطعة على رأيه ثم قال: (ومقولة بلاشير عن المتنبي في عصر المرابطين بالأندلس هي جزء من مقولة كبرى رددها بعض الدارسين، وهي كسوف الشعر وكساد الأدب في عهد المرابطين، وهي مقولة تبطلها النصوص الأدبية والشواهد التاريخية)[7].

---

(١) نفسه: ١٠٩. (٢) Un poete arabe, 296

(٣) المرجع المذكور: ١٢١. وقال ابن خلكان: (وسمعت أن له شرح ديوان المتنبي، ولم أقف عليه، وقيل انه لم يخرج من المغرب) وفيات الأعيان: ٣/٩٦ وانظر: رائد الدراسة ٤٤.

(٤) Un poete arabe:296

(٥) المرجع المذكور: ١٢١-١٢٢.

(٦) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه: ص٨٤ وما بعدها.

(٧) المرجع المذكور: ١٢٤.

والأمر الأخير الذي نورده في هذا المجال هو ما ذهب اليه بلاشير من أنه «لم تر الأزمان التي تلت سقوط الموحدين أي كتاب جديد عن ديوان أبي الطيب لا في المغرب ولا في الأندلس»[١].

وهذا القطع في الحكم غير جيد من عالم متثبت. وقد ذكر د. ابن شريفة من شروح الأندلسيين التي ظهرت بعد زمن الموحدين (شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيرا صوفيا، وقد سمى هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية»)[٢] (وقد ألف شرحه هذا في غرناطة بني نصر)[٣].

أما في المغرب فقد ظلت العناية متصلة بديوان أبي الطيب، واهتم به العلماء والأمراء والملوك، حتى إن السلطان السعدي محمد الشيخ كان «يحفظ ديوان المتنبي عن ظهر قلب»[٤].

(واذا كانت العودة الى المتنبي في العالم العربي لم تتم الا في مطلع النهضة الحديثة، فان مكانته في المغرب ظلت محفوظة ـ كما رأينا ـ طوال مختلف العصور)[٥].

٢ ـ مع المحدثين:

«ليس للشرق (العربي) حتى الآن، أثر نقدي جدير بهذا الاسم، في حياة المتنبي وشعره»[٦]. فأبحاث الدارسين العرب «تبدو كلها، أكثرها تعمقاً (= تقدماً)، سطحية ثرثارة»[٧] «ومن جهة أخرى، فاننا نرى في هذه الأعمال نقصاً فاحشاً في نظرنا: وهو أنها تجعلنا نحس بالأسباب (العاطفية) التي تحبب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر»[٨].

هكذا ينصب بلاشير نفسه حاكماً مطلقاً على النقاد العرب ليجردهم من كل حس

---

(١) Un poete arabe: 298

(٢) المرجع المذكور: ١٢٥. (٣) نفسه: ١٢٦.

(٤) نفسه: ١٥٨. (٥) نفسه: ١٦٧.

(٦) هل المتنبي شاعر عالمي؟ لا ونعم. جريدة (المكشوف) ع. ٨٥ ـ س٢ ـ آذار ـ Un pote arabe, 319 وانظر كذلك: مجلة (المشرق) س ٣٤ ـ ١٩٣٦، صص ٥٧٥-٥٩٩.

(٧) المكشوف: ع ٨٥ - Un poete arabe : 318 (٨) المكشوف. - Un poete arabe: 320

نقدي، وينزع عنهم كل موضوعية، فلا تصبح أحكامها بعد ذلك غير انطباعات توجهها العاطفة القومية، أكثر ما يوجهها البحث العلمي الرصين.

فما الذي ينقمه بلاشير من اولئك النقاد؟ انهم نقاد حاولوا التخلص من سيطرة القرون الوسطى، وبذلوا في سبيل ذلك جهداً، ولكن تلك السيطرة ظلت مستبدة بهم، ظاهرة في الشواهد الطويلة، بل وفي تحويرات بسيطة في بعض الأحيان[1].

وهناك أمر آخر يكمن في أن هذه الأبحاث لا تعني في الغالب بتطور المتنبي الأدبي. «من الحق أنها تقر نظرياً، باختلاف بين شعر الصبا وسائر الديوان، ولكنها في الواقع تستشهد دون تمييز، بأبيات من كل عهد لتدعم أحكامها في أسلوب أبي الطيب، وفلسفته الخلقية»[2].

وهكذا تبدو دراسة محمد كمال حلمي[3] أسيرة (للموضوع). فهو درس في فصل أول حياة الشاعر بالتفصيل، مكتفياً، على الغالب، بمراجعة أقوال أصحاب التراجم المعروفين.

وفي الفصل الثاني يرسم حلمي صورة للمتنبي (لا جديد فيها). وكذلك الفصل الثالث، في شعر أبي الطيب وفي أحكام النقد «العربي» المختلفة، فانه لا يبدو أكثر ابتكاراً.

في حين يدل الفصل الرابع على جهد حقيقي في التجديد، حين يرفض حلمي تقسيم الفنون الشعرية المتبع في النقد «الشرقي»، ويتبنى تقسيماً جديداً يقوم على درس (الشعر العاطفي) و(الشعر الوصفي) و(الشعر الفلسفي).

وفي الفصل الخامس يدرس الناقد (فن المتنبي) فيلاحظ أولاً أن هذا الشاعر، على سيره في الطرق التقليدية، أدخل في الأدب العربي المنظوم عنصراً جديداً، يتخذه أبو العلاء من بعده: وهو القيمة المعنوية. ثم يشير الى طريقة الشاعر في تجديد قالب تعبيري قديم، يوجزه أو يتوسع فيه، والى كيفية ميل أسلوبه عامة الى الايجاز والتعبير الحكمي.

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) نفس المصدرين.

(٣) أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقه وشعره وأسلوبه.

ومع ذلك فان (الموضوع) استبعد حلمي حتى انه كاد يمس تأويل تقريب من سوء الفهم الأدبي!

أما سلسلة مقالات العقاد عن المتنبي، التي ظهرت سنة ١٩٢٧م[1]، فهي تستحق اهتماماً خاصاً. ففي احداهما يعرض لموضوع ثورة أبي الطيب في السماوة، فيلقي بنظرية، يراها بلاشير تقرب من نظرية كراتشكوفسكي. (وقد فندنا هذا الزعم من قبل)[2].

ثم يغري العقاد بعقد مقارنة بين شاعر العربية الأكبر وبين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) Nietzche، ويتساءل بلاشير: أكان هذا التقارب بين المذهبين عرضياً محضاً؟ أما العقاد فيرى التقارب العرضي، على كونه لا يرى مستحيلاً أن يكون «نيتشه عرف ديوان أبي الطيب في احدى الترجمات». (وقد رأينا أن الترجمة الوحيدة الكاملة هي الترجمة الألمانية التي قام بها هامر). ومهما يكن من أمر، فان العقاد يجمع أبياتاً كثيرة للمتنبي لا تخلو، في الواقع، من بعض الشبه بمقاطع (هكذا قال زرادشت) و(وراء الخير والشر) و(الشفق) الخ . . .

أما قيمة مقالات العقاد فهي عند بلاشير كثيرة التفاوت. فبعضها بالنسبة «للشرقيين» اضافة هامة للدراسة «المتنبئية» وتسلط أضواءً على بعض قضايا حياة أبي الطيب وشعره، لم يكتشفها النقد العربي بعد، وهي من جهة أخرى، تمثل شهادة قيمة، بالنسبة لـ «نا»، عن الأفكار الرائجة الآن في مصر، عن شاعر الكوفة.

ان هذه الخطورة التي يقوم بها العقاد، بعقد موازنة بين شاعر عربي، وعلم من أعلام الفكر الغربي، مثل نيتشه وداروين، تنطوي على كثير من الخطورة. «وأفظع مما تقدم أن هذه التأويلات لا تكفي بتشويه شخصية المتنبي باعطاء فكرة فاسدة عن شعره عموماً، بل انها تحط من مجد الشاعر الذي تدعي خدمته. وكيف لا يشعر العقاد بأن الحكم في أثر أبي الطيب بالنسبة الى عصره، ومقارنته بما يشبهه من الآثار، يؤدي الى اظهار عظمته، بينا أن مقابلته بمذاهب منطقية كمذهبي دارون ونيتشه تظهر ما فيه من نقص وعدم اتساق»[3]؟

---

(١) جمعت في كتابه: مطالعات، وانظر المكشوف. ع ٨٤. Un poete arabe: 311-314

(٢) راجع فصل: قضية الثورة.

(٣) المكشوف: ع ٨٥ Un poete arabe: 319

اننا حين نقارن بين ما قاله بلاشير عن العقاد، وما قاله من قبل عن الدريني[١]، نلاحظ أن «الشرق» يظل بكل تحركاته مجالاً خاضعاً لملاحظة المستشرق «الغربي» من منطلق وحيد هو أن هناك حضارتـ (نا) وحضارتـ (تهم)، وأن بلاشير لم يكن يخاف من أن ينتج عن محاولة العقاد انتقاص من قدر أبي الطيب «الشرقي» بقدر ما كان ينزه مفكراً «غربياً» عن المقارنة به.

ولم يكن بحث جبري أحسن حظاً من سابقية[٢] ذلك بأن «بحث جبري لا يمثل تقدماً في الدراسات (المتنبئية) لا من حيث البحث التاريخي ولا من حيث النقد الأدبي. وانما فائدته الوحيدة أن له قيمة الشهادة[٣]، اذ يبدو، وراء مظهر موضوعي علمي، عرضاً كاملاً للأسباب الواضحة والغامضة ـ ممحصة أو مقبولة دون نقد ـ التي اكتشفها جيل «الشرقيين»، المولود في أواخر القرن التاسع عشر، ليبرر اعجابه بأبي الطيب»[٤].

أما محمد الأسمر فهو يبدي آراء صبيانية في شاعر سيف الدولة. ذلك بأنه «مهما يكن من عطف المطالع على تجربة مبتكرة، فانه لا يصل الى خاتمة هذا البحث الا ويتحقق خيبة شديدة. أولها بسبب التوافه الصبيانية التي نجدها فيه: فان الأسمر يظهر وافر السذاجة حقاً بتصديقة أقوال المادح الاعجابية في أولياء نعمته. ثم بسبب ضعف التمييز الظاهر في بعض التوسيعات. وكيف يمكننا مثلاً الادعاء بأن النوع الفلسفي لا أثر له في شعر المتنبي، بينما نراه فعلاً في كل بيت من المقاطع الحكمية، وحتى في النسيب، وفي الرثاء حيث تكاد العاطفة تفسح المجال دائماً لاعتبارات عامة في الانسان وسرعة زوال حبه؟ كيف يمكننا أن نلوم الأسمر على اهماله، دون رشاقة، درس النوعين الأخيرين الممثلين في الديوان؟ بل ان الاكتفاء ببضعة أسطر لا غير لدرس الملحمة والوصف، كما نجدهما عند أبي الطيب، لا يمثل نقصاً فحسب، انما قد يدل أيضاً على عدم فهم للأثر المحلل»[٥]!

---

(١) Un poete arabe: 309

(٢) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس: شفيق جبري.

(٣) قارن بين هذا وبين ما قاله بلاشير عن شرح البرقوقي. Un poete arabe:304

(٤) المكشوف: ع ٨٤ Un poete arabe: 316

(٥) المكشوف: ع ٨٥ Un poete arabe: 317

هذا وقد عرض بلاشير، بالاضافة الى من ذكرنا من النقاد، الى كل من: بطرس البستاني ـ وناصيف اليازجي ـ وسليم صادر ـ والبرقوقي ـ وابراهيم اليازجي ـ والبارودي (في اختياراته) وتوفيق =

لقد رأى بعض الدارسين أننا «أصبحنا نتوق الى درس يترفع عن تأثير البيئة والعصر، فيصل الى النظرة الشاملة دون أن يعرض عن التفصيل الدقيق. فكان لنا - من أبحاث قليلة في هذا النوع - بحث واسع مستفيض للمستشرق ريجيس بلاشير، ضم في صفحاته الشاهدة بالعلم والجد خير ما ترجى معرفته عن المتنبي وأثره»[1].

ولكننا رأينا كيف كان بلاشير ينصب نفسه حاكماً مستبداً، يوزع أحكامه من عل على النقاد العرب. فما مظاهر الابتكار والجدة في بحث بلاشير؟ والى أي حد استطاع أن يتجاوز في بحثه النقاد العرب الذين حكم عليهم بقلة الأصالة، وعدم الابتكار؟

اننا حين نستنطق النصوص بعيدا عن المنهج التحكمي الذي ارتضاه بلاشير، نستطيع في كثير من الأناة، أن نتبين كيف كان هذا المستشرق في كثير من أحكامه الفنية والمعنوية، عالة على اولئك الذين انتقص منهم، وسلبهم صفة الناقد.

فهو في القضايا الموضوعية يسلخ المازني والعقاد، ولا بأس أن يلبّس على القراء أمرهم، بنوع من التحويل أو التحريف أحيانا، كما كان يهتدم الأحكام الفنية من حلمي وجبري، وحتى الأسمر الذي حكم على آرائه بأنها «صبيانية».

فهو يأخذ من المازني حكمه على أبي الطيب بأن من صفاته (كره البشر Misanthropie)[2].

وأما عن ثورة أبي الطيب، فقد رأينا بلاشير يذهب الى أنها كانت ثورة، كغيرها من ثورات ذلك العهد، سياسية ودينية معا. وقد استغل أبو الطيب مبادىء القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم[3].

وهذا هو نفسه ما ذهب اليه العقاد، وان كان بلاشير غشي الفكرة بكثير من الالتواء، اذ ذهب العقاد الى أن المتنبي، وقد سمع بأمر «قرمط» أو «كارميتة» استصغر

= البكري - والحسين المرصفي - ومحمد المرصفي - وجرجي زيدان - والاسكندري - والزيات - والمازني - وكامل كيلاني - وزكي مبارك - وفؤاد أفرام البستاني.

ولما كان غرضنا التمثيل للظاهرة وتفسيرها، وليس الاستقصاء، اكتفينا بمن ذكرنا.

(١) المشرق: س٣٤ - ١٩٣٦ م ص٥٧٥.

(٢) حصاد الهشيم: ٢٠٦ وما بعدها. Un poete arabe: 25, 3148

(٣) دائرة المعارف الاسلامية: م١/ع١٠. ص ص. ٣٦٥-٣٦٦. وانظر ذلك مفصلا في الفصل الثالث من دراسة بلاشير.

أمره، ورأى أنه أحق بالدعوة منه، (فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة)،[1]، فسعى الى تحقيق المجد الذي كان يطلبه عن طريق المزج بين السياسة والحيلة الدينية[2].

ولم يقف بلاشير في سلخ آراء العقاد عند هذا الحد، وانما سطا حتى على ما استنكره من الناقد العربي.

لقد استعظم بلاشير محاولة العقاد الجمع بين أبي الطيب ونيتشه في فلسفة (ارادة القوة) ورأى ذلك وزرا عظيما[3]. ولكنه عندما تناول مرحلة الثورة في حياة أبي الطيب لم يجد غير أن يجتر حكم العقاد قائلا: «يلاحظ أن صفتين مهيمنتين تظهران في مزاجه في هذه الفترة (٣٢٠/٣٢٤): التشاؤم وما يسميه نيتشه: ارادة القوة»[4]. فهو هنا لا يكتفي باستيحاء رأي العقاد، بل هو يكاد يترجم قوله، ولا يرى غضاضة ـ كما رأى ذلك عند العقاد ـ في أن يقارن بين أبي الطيب وبين الفيلسوف الألماني.

وأما ظاهرة العروبة التي أرقت المستشرق الفرنسي، كما أرقت زملاءه، وسعى الى تفسير جذورها العرقية عند أبي الطيب، فقد استقاها ـ قبل أن يستنبطها من شعر المتنبي ـ من تلك البحوث «الثرثارة» للنقاد العرب، حتى انه يرى أن هؤلاء النقاد كانوا مدفوعين بالعوامل العاطفية التي تريهم في شاعر سيف الدولة شاعرا قوميا «وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب» الأدبية «الخاصة بهم، والتي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبي»[5].

واذا كان النقاد العرب مدفوعين في حديثهم عن عروبة المتنبي بعاطفة الاعجاب، فان بلاشير ـ على العكس من ذلك ـ يصدر في ذلك (عن تعصب حضاري عرقي جنسي وديني سياسي)[6].

وأما الخصائص الفنية، فقد رصد منها بلاشير جملة أهمها:

١ ـ الايجاز La concision[7]، وهي مما ذكره حلمي[8]، عند الحديث عن فن المتنبي.

---

(١) مطالعات: 177.

(٢) نفسه: 180- 181.

(٣) un poete arabe: 313

(٤) Ibid :55

(٥) المكشوف: ع ٨٥ ـ Un poete arabe0 320

(٦) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ١٧.

(٧) Un poete arabe: 186

(٨) المكشوف: ع ٨٤ ـ Un poete arabe : 310

٢ـ القيمة الايقاعية، والمجانسة الصوتية[١] وهي مما ذكره حلمي أيضا[٢].

٣ـ ومن القضايا الفنية التي اعتبرها بعض الدارسين جديدة وجديرة بالاهتمام عند بلاشير: النفس الملحمي عند أبي الطيب[٣]. ولكن هذه الظاهرة هي ما أشار اليه محمد الأسمر في بحثه، وبلاشير يأخذ على الأسمر ما ذهب اليه من أن (الملحمة لا ترى في ديوانه الا في ذكر معارك سيف الدولة)[٤]. ومن عجب أن هذا ما ذهب اليه بلاشير في خلاصة بحثه، اذ ينعى على النقاد العرب الحاحهم على هذه الظاهرة في شعر أبي الطيب. ذلك أن أبا الطيب لم يستطع أن يرقى الى نوع من الشعر الملحمي الا في قصائده المرفوعة الى سيف الدولة[٥].

حتى اذا ما زلّ محمد الأسمر وزعم أن المتنبي في الرثاء يمتاز عن الشعراء القدماء بالصعوبة التي تعترضه في اظهار حزنه، تابعه بلاشير في الزلل، واستشهد بنفس القصيدة التي استشهد بها الأسمر[٦]، وهي ميمية أبي الطيب في رثاء جدته، وقد سبق أن وقفنا عندها، مناقشين حكم بلاشير، بما لا نرانا بحاجة الى تكريره.

وبعد، فاننا نخشى أن نوصم بالتحامل اذا نحن انتهينا ـ بعد كل ما سبق ـ الى القول: ان ما أصاب بلاشير من سيئة فمن نفسه، وما أصابه من حسنة فمن غيره، الا قليلا.

ان الدراسات العربية التي وضعت الاستشراق في الميزان وافراة، وهي متفاوتة القيمة، متباينة المنهج، ولكن معظمها لا يتصف بالشمول، وربما اكتفى بعضها بالرأي الشارد واللمحة العابرة. وهي اجمالا تسير في خطين متوازيين: خط الانتصار للاستشراق، والسير في ركابهم، والظلع وراءهم. وخط الازراء بكل عمل استشراقي، وان امتلك قدرا من الصواب. ويشمل كل خط تطرفا واعتدالا.

وفي هذا الاطار نجد من يهتم أساسا بمحاكمة النوايا، أو محاولة الكشف عن الخبيء من الأسباب الكامنة وراء الدرس الاستشراقي، كما نجد من يشغل نفسه أولا بتقويم منآد البحوث الاستشراقية، وابراز ما تنطوي عليه من أخطاء علمية، دون الوقوف كثيرا عندما قد يكمن وراء ذلك من صراع حضاري.

---

(١) Ibid:184
(٢) المكشوف: ع ٨٤
(٣) طه حسين: مع المتنبي: Un poete arabe: 345
(٤) المكشوف: ع ٨٥ ـ Un poete arabe:317
(٥) Un poete arabe:345
(٦) المكشوف: ع ٨٥.

ويحاذي الخطين الغالبين خط ثالث، يسعى في هدوء الى تصحيح الاخطاء الاستشراقية.

ونستطيع ان نمثل للخط الأول بالناقد محمد مندور. ومن يراجع الفصل الذي خصصه هذا الناقد للمتنبي[1]، من كتابه الشهير «النقد المنهجي عند العرب» ير كيف يسامح في آراء الاستشراق، ويتابع بلاشير حذوك النعل بالنعل، كما يقولون. بل هو يكتفي أحيانا بالترجمة عن بلاشير. بيد أن هذا الناقد ـ الذي عودنا على الاحتراس في بعض بحوثه ـ يزل زللا قبيحا حين يقنع بالترجمة ولا يكلف نفسه عناء التريث والتدبر والمراجعة، وتلك عاقبة العجلة.

فمن مظاهر الزلل أن الناقد يعرّب أسماء الاعلام العربية بعدما «عجّمها» بلاشير، فاذا بها تحتفظ عند مندور بعجمتها، بل ربما تكون اكثر عجمة حين نعلم أن بلاشير يميز بين الحرف Q ويعني به حرف (القاف). وبين الحرف K الذي يرمز الى الكاف العربية، وهكذا دواليك. وهكذا يصبح أبو الحسن علي القمي[2] (علي الكومي) عند مندور[3].

كما صار أبو الوليد بن عيال الأندلسي[4]، عبد الواحد بن عيال[5]. وصار الربعي[6]، نسبة الى ربيعة، الرباعي[7].

ويقول بلاشير: (تزوج أبو العشائر أختاً لأبي فراس)[8]. وقد جعلها مندور: (تزوج أبو العشائر بأخت سيف الدولة)[9]. وذكر بلاشير (قانون) ابن سينا[10]؛ فنسب مندور كتاب (القانون) لابن رشد[11]. وأغرب مندور فجعل وفاة أبي الطيب عام ٣٥٥هـ! وهو تاريخ لم يقل به أحد من الرواة، بيد أن بلاشير ذكر ذلك مرة[12] ثم تراجع عنه.

---

(١) الفصل الخامس: الخصومة حول المتنبي. ١٦١ـ٢٤٨.

(٢) Un poete arabe : 227

(٣) النقد المنهجي عند العرب) ٢١٤.

(٤) Un poete arabe: 197

(٥) النقد المنهجي عند العرب: ١٧٦.

(٦) Un poete arabe:241

(٧) النقد المنهجي عند العرب: ٣٤٧، ومثل هذا وقع من محمد حسن الوزاني حين عرب ibn sidah (أي ابن سيده) بلفظة: ابن صيدح. راجع حرب القلم: ٨٧/٦.

(٨) Un poete arabe0 142

(٩) النقد المنهجي عند العرب: ١٦٦.

(٩) Un poete arabe:241

(١١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٤٧.

(١٢) في بحثه عن (المتنبي والغرب الاسلامي). راجع (قضية النسب) من هذه الدراسة.

وأخيرا، فاننا لا نعرف لماذا كان مندور كلما روى قول أبي الطيب: (ان النفيس غريب حيثما كانا) جعلها (ان الذليل غريب حيثما كانا)[1].

ولا لماذا كان يورد قول أبي الطيب (لقد كنت أرجو أن أراك فأطرب) أبدا بنصب الفعل هكذا (فأطربا)[2]. على الرغم من أن القافية مضمومة الروي.

ومن الذين ينتصرون للنهج الاستشراقي طه حسين. ولعل كتابه (مع المتنبي) يقوم دليلا على ذلك، حتى ان صاحب (الرؤوس) حين تناول كتاب طه حسين بالنقد لاحظ أن (الدكتور يخمع وراء هؤلاء)[3] المستشرقين، فهو (أخذ في نقد المتنبي بأقوال العرب، وفي تاريخه بقول بلاشير وجبريلي)[4]. وجعل محمود شاكر كتاب (مع المتنبي) «حاشية كبرى على ثلاثة كتب: أولها كتابي، (أي كتاب شاكر عن المتنبي) ثم كتاب الأستاذ عزام، ثم كتاب بلاشير عن المتنبي»[5]، والحق أن طه حسين، وان كان كتابه يكاد يكون في خطوطه الكبرى ترجمة لكتاب بلاشير، يجد في نفسه الجرأة أحيانا على اعلانه مخالفة بلاشير، بيد أن هذه المخالفة لم تكن في كثير من الأحيان تضر بالنتيجة التي كان قد وصل اليها بلاشير، وأراد تثبيتها في أذهان القراء. لقد رأينا بلاشير ينال من عروبة المتنبي، ويشكك في أرومته، ويراه مدعيا أصلا في اليمن. ويعترض طه حسين على هذا الشك ويقول: «ولكني لا أفهم الشك في عربية المتنبي، ما دامت القرائن تنسبه الى أم أعجمية، وما دام خصومه على كثرتهم وشدة بأسهم لم يفعلوا ذلك، وما دام هو ينبئنا بأنه عربي صريح»[6]، فلماذا أثار طه حسين هذه القضية؟ انه يجيب: «فاعلم يا سيدي اني لم أثر هذه المناقشة الطويلة لأعرف أكان المتنبي عربيا أم اعجميا، وانما أثرتها لأنتهي منها الى حقيقة يظهر أنها لا تقبل الشك، وهي أن المتنبي لم يكن يستطيع أن يفاخر بأسرته، ولا أن يجهر بذكر أمه وأبيه.

. . . ان شعور المتنبي الصبي بهذه الضعة أو بهذا الضعف من ناحية أسرته وأهله الأدنين قد كان العنصر الأول الذي أثر في شخصية المتنبي»[7] فالاعتراض هنا اذن لا معنى له، ما دامت النتيجة واحدة، وهي أن أبا الطيب كان مغمور النسب، بل

---

(١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٠٢-٢٠٣.
(٢) نفسه: ١٧٩-٢٤١.
(٣) مارون عبود: الرؤوس ١٨٤.
(٤) نفسه: ١٨٧
(٥) المتنبي: ١/١٤٤.
(٦) مع المتنبي: ٢١.
(٧) نفسه.

مغموز النسب. واذا كان طه حسين يكرر تساؤلات بلاشير ويتابعه فيما وصل اليه[1]، فانه لا يرى بأسا في أن يخالفه أحيانا[2].

ولكنه أحيانا كان يتسم باقدام محمود، حتى ليكاد يكشف عن عرج المنهج الاستشراقي، كقوله: «وقد يظن الأستاذ بلاشير أن المتنبي كان يفكر في السفر من بغداد الى حلب، ولكن غارة الروم على شمال الشام واقتحامهم حلب، واخراجهم سيف الدولة عنها واقامتهم فيها وقتا ما، كل هذا رد المتنبي عما كان قد عزم عليه. وكل هذه فروض لا يرجحها نص. بل لعل النصوص تباعد بينها وبين الحق»[3].

ولعل أقوى اعتراض يسوقه طه حسين ردا على بلاشير هو حين يعرض للصراع الذي كان قائما بين المسلمين والروم، اذ يسفه رأي بلاشير الذي لم يكن يرى في أبي الطيب غير شاعر مأجور يسعى الى ارضاء غرور أمير حلب الصغير، ويكشف صدق روميات المتنبي وحرارتها. ذلك بأن وصف الجهاد بين المسلمين والروم قديم، الا أن الشعراء الذين سبقوا أبا الطيب الى هذا الغرض، كأبي تمام والبحتري، كانوا ينصفون الجهاد (متأثرين بفنهم وحده، أو قل بفنهم وأملهم. وكان المتنبي يقول متأثرا بما يرى قبل كل شيء، ثم بالفن والأمل بعد ذلك)[4]. فقد كان يشترك هو نفسه في الجهاد، ولذلك لم يكن في وصفه ـ كما زعم بلاشير ـ مسرفا ولا مفرطا، ولم يكن شعره في الجهاد غلوا. (فاذا نظر أبو الطيب فرأى دولة ضخمة كالدولة الاسلامية ساهية لاهية.. ثم رأى فتى عربيا قد ثبت مع من حوله من هؤلاء العرب الذين أقصوا عن ملكهم وردوا عن سلطانهم، لهذه الامبراطورية الضخمة، فحمى منها الثغور وذادها عن حوزة الاسلام، واقتحم عليها ملكها حتى أبعد في الغارة أحيانا، اذا نظر المتنبي فرأى هذا كله، وامتلأت نفسه به اعجابا وتيها فتغناه أروع غناء وأبقاه، أيمكن أن يوصف بأنه مسرف مكثر يتجاوز الحق ويفسد التاريخ؟ كلا! انه لا يجاوز الحق ولا يفسد التاريخ بالقياس الى الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ولا يفرقون بين مذاهب الشعراء ومذاهب المؤرخين)[5].

ومن هؤلاء الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ان لم يكونوا اضراب بلاشير؟ بل من ذا الذي يجعل من منهجه «أن يغير التاريخ بخيله ورجله على الأدب

---

(١) نفسه: ٤٦ـ٤٧ـ٩٧ـ١٠٠ـ١٠٢ـ١٠٤.

(٢) نفسه: ٥٧ـ١٣٨ـ٢٩٢.

(٣) نفسه: ٣٥٢

(٤) نفسه: ١٧٣.

(٥) نفسه: ١٧٦.

فيطغى عليه ويستبـد بمصادره وموارده، فيمسي الأدب تاريخا صرفا، وحقل الأدب مستعمرة للتاريخ»[1]، ان لم يكن بلاشير وأمثاله لا، بل ان ما يقدم هؤلاء يكون أحيانا أقرب الى الأساطير منه الى التاريخ. فما مرد هذا العوار؟ لعلنا نستطيع أن نؤكد أن من أسبابه ضعف الذوق الأدبي، أعني عجز المستشرقين عن ادراك خبايا وأسرار اللغة الشاعرة: العربية. ولعل هذا أمر اتفق عليه أنصار الاستشراق وخصومهم على السواء[2]. ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل هنالك أسباب تتعلق بالانتماء الحضاري، كما تتعلق بالأهواء، فتسبب الانحراف في الفهم أو الافهام.

يقول طه حسين: «نحن نستطيع أن نفهم عجز الاستاذ بلاشير عن أن يذوق جمال هذا الفن من شعر المتنبي، وأن نعلله وان لم يكن في حاجة الى تعليل، فجنسية الأستاذ واختلاف مزاجه وطبعه، وأخشى أن أذكر دينه أيضا، كل هذا يجعل تأثره بهذا النحو من شعر المتنبي قليلا ضئيلا، وربما جعله تأثرا عكسيا، وربما دفع الأستاذ الى الغض من هذا الشعر والازدراء له. أما نحن فان هذا الشعر (شعر الجهاد) يثير في نفوسنا عواطف أخرى، ويستتبع فيها حركات لا تنتظر من نفس الأستاذ بلاشير وأمثاله من العلماء الأوربيين»[3].

---

(١) عمر فاخوري: الفصول الأربعة. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت. ط١ـ ص٥١.

(٢) ذكر بلاشير في كتابه (ص ٢٠٢) ما يلي: «منذ سنوات سألني طلبة مغاربة أن أشرح لهم قطعتين أو ثلاث قطع لشاعر الكوفة. وقد ابتسم بعضهم بصدق عند قراءة أبيات حسنة، في حين استطعت أن أدرك خيبة عند آخري أثناء قراءة شاعر لا يفهمونه الا بمساعدة الشراح. فاجابهم اذن كان مبنيا على رأي مسبق».

ويعلق مارون عبود على هذا بقوله: «ويقول الأستاذ بلاشير أن الطلبة المراكشيين سمعوا منه شرح ثلاث قصائد فضحكوا لمعانيها، أما أنا فراجح عندي أنهم انما ضحكوا لمنطق الاستاذ بلاشير.» (الرؤوس: ٢٢٢-٢٢٣) ويقوي مارون عبود هذا بقوله: «ان بلاشير ألف كتابا لبني جنسه الراغبين في تعلم العربية فرأيته يترجم لهم «مضى لسبيله» أي مات: Il continua son chemin (راجع ص ٣٥٢ من كتاب بلاشير المطبوع في بيروت)». الرؤوس: ٢٢٣ وهذا الذي ذكره مارون عبود، جائز جدا. وقد رأينا بعض زلل بلاشير عند حديثنا عن الترجمة. وقد رأيت مستعربة ـ يحتفى بها في العالم العربي ـ بجامعة باريس الثالثة تقرأ على طلبتها العرب قصيدة أبي تمام (قدك اتئب أربيت في الغلواء) فتخطىء خطأ فاحشا، بقرائتها: «أَهْيَسُ أَلْيَسُ» هكذا: «آهِيسُ آلِيسُ».

وعندما نبهتها الى بعض ذلك قالت بنوع من الاستخفاف: غير مهم. Peu importe

(٣) مع المتنبي: ١٧٣-١٧٤.

ويوافق مارون عبود طه على هذا الا في أمر واحد، يقول: «قلت: للجنس والطبع تأثيرهـا. أما الدين في هذا الزمان فما أراه يفعل ما يخشاه الدكتور، واننا لنقرأ قول المتنبي: وبنى السفين له من الصلبان. فلا نثور كبطرس الناسك. ونمر بقوله: وأذل دينك سائر الأديان. معجبين بشاعر يحمس الأمير وجنوده وشعبه. أما ما أجده صراحة، الآن وكل أوان، فهو فهم هؤلاء المستشرقين لنصوص الادب العربي فهما كاملا، وخصوصا هذه التي شرحها أربعون عالما»[1]. يعني ديوان أبي الطيب.

لقد قاس مارون عبود نفسه على نصارى الغرب، أو قاس نصارى الغرب على نفسه. وليس الأمر كذلك. فمارون عبود الماروني مذهبا، النصراني دينا، ينتمي حضاريا للأمة العربية الاسلامية، وهو قد خبر هذه الحضارة وروحها، وبلغ اعجابه بها، وبالرسول ﷺ أن سمى ابنه (محمدا).

ولقد ميز الدارسون بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية. ان المسيحية الغربية تظل في مجملها صليبية، وليس كذلك مسيحية الشرق، مع العلم أننا قد نجد بعض الاستثناء الفردي أو الجماعي عند هؤلاء وهؤلاء، وهو استثناء لا يلغي القاعدة بقدر ما يثبتها.

ان بلاشير كان يحس دائما بانتمائه لحضارة الغرب وروحها المسيحية، في مقابل الحضارة الشرقية التي يظل الاسلام قلبها النابض. وليس بلاشير في هذا بدعا بين المستشرقين، ولعل اكثر المستشرقين حرصا على الروح المسيحية في أبحاثه، ل. ماسينيون الذي يسعى الى تذويب الديانات الابراهيمية الثلاث: اليهودية والمسيحية والاسلام، في اطار واحد هو اطار النصرانية، غافلا أو متغافلا عن الحقيقة الكبرى التي ينطق بها القرآن الكريم: ﴿ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما، وما كان من المشركين﴾[2].

ولو تتبعنا بحث بلاشير تتبعا دقيقا لوجدناه يكشف عن خبيئته، حتى ان القصص القرآني يغدو ـ عنده كما كان عند المشركين الأول ـ من أساطير الأولين[3].

فنحن اذن نسلم بما لفساد الذوق من أثر في النتائج المنحرفة، بيد أننا لا نستبعد

(١) الرؤوس: ٢١١.

(٢) آل عمران: ٦٧.

(٣) انظر مثلا ما يقوله عن نبي الله صالح عليه السلام Un poete arabe, 63

ما سوى ذلك من الأسباب الحضارية التي يظل الدين منها سببا بارزا.

وقد لاحظ بعض الدارسين أن بلاشير كان لا يني يطلق أحكاما تبدو شديدة السطحية، وكأنه يتعمد تشويه صورة ما يقرأ من شعر المتنبي «وهو في هذا واحد من اثنين:

١ـ اما أنه لم يتذوق الكلمة العربية حق تذوقها.. وذلك راجح عندنا جدا.

٢ـ واما أنه قد أدرك روعة ما يقرؤه وصدق مقال صاحبه، ولكنه كان يرفض ـ ميلا مع عصبيته ـ أن يطلع القارىء الغربي بخاصة ـ بله العربي (!) على هذا الصدق...»[1].

وهذا حق لا مراء فيه. ولكننا نعجب أن يسلم هذا الدارس بعد ذلك ببعض التخريجات الواهية والشروح الغربية لشعر أبي الطيب، مما يقوي المنظومة الفكرية الاستشراقية، ومن ذلك قول المتنبي:

أحاد أم سداس في أحاد لييلتنا المنوطة بالتنادي[2]

يقول السيوفي: «المعروف ما لرقم ٧ من الأهمية الرمزية عند الشيعة عموما، وربما استخدم المتنبي ـ هنا ـ هذا الرمز وهو يخاطب رجلا تنوخيا شيعيا، ولعله اسماعيلي، والمتنبي يريد استثارة اهتمامه بمخاطبته بما يعرفه»[3].

فهذا كله يبدو وكأن الدارس يستنبطه من الشطر الأول من البيت، ويذهب ذلك المذهب الغريب، مع العلم أنه ممن ينكرون القول بقرمطية المتنبي.

وليس هذا في حقيقة الأمر غير نسخ لفهم ماسينيون السقيم حين قال عن بيت المتنبي «انه بيت أرثماطيقي عجيب للغاية: ١+٦=٧»[4] وهذا يحيل في نظره الى الكواكب السبعة المذكورة في البيت التالي: بنات نعش. وقد علق طه حسين على هذا الرأي بقوله: «وهو رأي أقل ما يوصف به أنه طريف»[5] ورآه مارون عبود سماجة وبلادة[6]، وقد علقنا على هذا من قبل[7].

---

(١) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ١٦-١٧.

(٢) البرقوقي: ٢/٧٤.

(٣) العوامل السياسية: ٣١٦.

(٤) Mutanabbi devant le siecle ismaelien0 p.10.

(٥) مع المتنبي: ٨٥.

(٦) الرؤوس: ١٩٢.

(٧) راجع: قضية الثورة.

هذا وقد اكتفى بعض الدارسين باشارات جزئية كما فعل صاحبا (المحصول الفكري عند المتنبي)[1]، اذ اعتبرا ماسينيون متسرعا حينما جعل المتنبي قرمطيا، وكما فعل عزام في مواطن من كتابه[2].

بيد أن بعض التعقيبات كانت من املاء الاندفاع وعدم الحيطة. وقد نقل عصام السيوفي عن بلاشير، في ترجمته العربية، كلام الأصفهاني، فقال: «قال صاحب الواضح: (ثم لما نفض غبار السفر واستراح، ركب الى عضد الدولة. فلما توسط الدار انتهى الى قرب السرير مصادمة! فقبل الأرض! واستوى قائما وقال: شكرت مطية حملتني اليك، الخ...»[3] وقد علق على ذلك قائلا: «لسنا نفهم سبب تصحيف بلاشير كلمة (مصادمة) بالميم العاطلة الى (مصادفة) بالميم المنقوطة. وكيف تكون (مصادفة) والمتنبي انما جاء ـ حسب رأي بلاشير ـ بطوعه واختياره عند عضد الدولة!!»[4] قلت: هذا تسرع من الكاتب. وما كان ينبغي الحكم على بلاشير، في قضية كهذه، من خلال كتابه مترجما، بل كان لا بد من العودة الى الأصل ليسلم التعليق، أو ليسلم صاحب التعليق من هذا التعليق.

ان بلاشير في النص الأصلي، لم يقل لا (مصادمة) بالميم العاطلة، ولا (مصادفة) بالميم المنقوطة!!ولكنه قال ما ترجمته:

«ما ان دخل على عضد الدولة حتى تقدم مسرعا، منتهيا الى مقربة السرير حيث يجلس عضد الدولة، فسجد معفرا جبينه بين يديه، وقال: شكرت مطية حملتني اليك».

« (1) Aussitot introduit, il s'avanca rapidement jusqu' aupres

(2) du sarir ou se tenait Adod ad - Daula,

(3) se posterna jusqu'a terre et dit: Je remercie

(4) la monture qui m'a amene a vous. »[5]

---

(١) سهيل عثمان ـ منير كنعان: المحصول الفكري للمتنبي ـ دار الارشاد ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٣٨٩ ـ١٩٦٩م. ص٢١.

(٢) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٣٩ـ٤٢ـ٢٤٢ـ٢٤٣.

(٣) العوامل السياسية: ٥٧٥ـ٥٧٦.

(٤) العوامل السياسية: ٥٧٦ ـ هـ٢.

(٥) Un poete arabe:239

يمثل الخط المناهض للاستشراق كل المناهضة خير تمثيل كل من محمود محمد شاكر وأنور الجندي.

أما الجندي فلا يقف ليضع أيدينا على مواطن الزلل، وانما يكتفي باطلاق الاحكام العامة على النهج الاستشراقي برمته، كقوله:

«اما بلاشير، في كتابه عن المتنبي الذي أصدره عام ١٩٢٨[١]، فانه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه في العصر الحديث.

وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسينيون وفون كريمر ودوساس (دوساسي) من منطق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الادباء المعاصرين، اذ يعتبره العرب أبين منطقا عن الشخصية وأشدهم اعتزازا بها وتقديرا لها وسعيا لابانتها على حد تعبير محمود محمد شاكر، ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبي تدخل في باب اعلائهم وتقديرهم للمنحرفين في تاريخ الادب العربي، ممن أولوهم اهتماما كبيرا أمثال شعراء الأغاني»[٢].

قد لا تخلو هذه الاحكام من وجاهة، الا أن المنهج المتبع فيها قاصر عن اقناعنا بها اقناعا يقوم على الدرس والكشف والتحليل. وعلى العكس من ذلك يقوم محمود محمد شاكر مثلا للناقد العالم المدقق المتتبع خبايا القضايا والخفايا، محتكما الى احاطة ذكية بالتاريخ، وذوق أدبي رفيع في فهم النصوص، وجلد على البحث كبير. ولكنه قد يشوب كل ذلك أحيانا بسخرية لاذعة وتجريح جهير. ولعل غيرته على الحق كانت تدفعه الى نوع من العنف والشدة والصرامة، ولا سيما حين يسمع كلاما ككلام ماسينيون: «ان الطلاب الشرقيين الذين يأتون الى فرنسا يجب ان يلونوا بالمدنية المسيحية»[٣].

فاذا نحن تجاوزنـــا بعض الأحكام المطلقة في حق المستشرقين، [٤] وجدنا شاكرا

---

(١) كذا والصواب: ١٩٣٥.

(٢) خصائص الادب العربي ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، دار الكتاب المصري ـ القاهرة ـ د. ت ص: ٢٤٤.

(٣) Revue Dieu vivant n 4, pp7ss. ونقلها محمود شاكر كتابه: أباطيل وأسمار ـ مطبعة المدني ـ د. ت. ص ٢٥٥.

(٤) انظر أباطيل وأسمار ٣٨٢ـ المتنبي: ١/١٠٩.

يوفق الى تصحيح ما يقع فيه الاستشراق من اخطاء، وان كان يمزج ذلك ـ كما أشرنا آنفا، بشيء من السخرية القاسية. وهاك مثلا:

«ثم يقول هذا الأعجمي أيضاـ يعني بلاشير ـ مادة «بدر الخرشني» من دائرة المعارف الاسلامية: بدر الخرشني، أمير يرجح (يا سلام!!) أنه من أهل خرشنة.. ويعرف أحيانا (لا يا شيخ) بنسبة ربما كانت أسطورية (يا لطيف)! وهي (بدر بن عمار الأسدي) صاحب الخليفة القاهر.. الخ..»

ويعلق قائلا: «اللهم اغسل حوبتي ـ اي اثمي ـ وتقبل توبتي، فان الاستاذ عزام قد أوقعني في اثم كبير بنقل هذا الخلط الخبيث الى كتابي هذا. وأنا لا أشك لحظة أن الاستاذذ عزام قد استقذر هذا الكلام كما استقطرته، ولذلك لم يذكره في كتابه، لا ناقلا ولا معلقا ولا ناقدا ولا مصححا، وعلة ذلك معروفة، وهو أن هذا الجيل من الأساتذة كان لا يملك الا أن يقف خاشعا مخبتا بين يدي (العلماء المستشرقين)!! الخ...»[1]

ثم يبدأ بعد هذا في تصحيح (تخاليط) بلاشير، كما قال. ولا يقف نقد شاكر عند ما يتعلق بالمضمون فحسب، بل هو يتناول المنهج أيضا، في بعض الأحيان. واستمع الى قوله: «ولكن بلاشير يقول انه من (المحتمل) أن يكون المتنبي قد اتصل ببعض القرامطة، ثم (يرجح) أن هذا الاتصال لم يترك أثرا في حياته وشعره لحداثة سنه، فلما استولى عليها الدكتور طه استبد بها، وتملكها تملك المالك لما يملك، تصرف فيها بحقه وحق الملك، فجعل (المحتمل) يقينا لا شك فيه!! وجعل هذا الاتصال الذي لم يترك أثرا في حياته وشعره عند (بلاشير) اتصالا كان له أكبر الاثر وأبينه وأوضحه في حياة المتنبي.»[2]

فهو هنا يضع يده على أصول (المنهج الاحتمالي) الذي يبدأ بطرح القضية في دائرة (الاحتمال) لتتدرج بعد ذلك في مراقي (البحث العلمي)، دون سند علمي غالبا، لتصبح في مرتبة اليقين.

---

(١) المتنبي: ١/١٢٢.

(٢) المتنبي: ٢/١٥٦.

الفصل السادس

الاستشراق بين العلم والايديولوجيا

لعلنا مدعوون في البداية، الى محاولة تحديد مصطلحي العلم والايديولوجيا، على الرغم مما يكتنف هذا التحديد من صعوبة، فهذا هو السبيل القويم لتحديد علاقة الاستشراق بكل من العلم والايديولوجيا.

يذهب بعضهم الى أن العلم (مستغن عن التعريف)[1]، ومع ذلك اختلف في تعريفه اختلافا كبيرا.

قد يميز بين لفظ (العلم) بصيغة المفرد، معرّفا ب (ال)، وبين هذا اللفظ نكرة (علم) أو معرفا بالاضافة (علم الطبيعة ـ علم الحساب الخ . . .) أو بصيغة الجمع تعريفا وتنكيرا (علوم ـ العلوم).

فالصيغة الاولى دالة على الاطلاق، يراد بها العلم حاق العلم، وهي بدلك صفة لا يجوز اسنادها، على الحقيقة، لغير الباري عز وجل. في حين يسقط الاطلاق عن الصيغة الثانية، فتصبح محدودة بمجال معين، من خواصها النسبية، فاذا نحن استعملنا الصيغةلا الأولى في حق المخلوق، كان بسبيل المجاز.

بيد أن هذا التمييز لا يسعفنا كثيرا في تحديد المراد، ولذلك نستعرض فيما يلي بعض التعريفات:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق الواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل. والأول أخص من الثاني.[2]

وقيل: العلم هو ادراك الشيء ومعرفته على ما هو به[3].

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٨٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ـ الكليات: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكندي ـ دمشق ـ ١٩٨٢ ج٣/٢٠٤.

والعلم ينقسم الى قسمين: قديم وحادث، فالعلم القديم هو القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد.

والعلم المحدث ينقسم الى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي.[1] والبديهي ما لا يحتاج فيه الى مقدمة، [2] كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء. وضروريه بالعكس، ولو سلك فيه بعقله فانه لا يُسْلَك، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.[3]

والاستدلالي، ويسمى النظري، هو ما احتاج الى التأمل، والنظر في الدليل، كادراك أن العالم حادث، المحتاج الى النظر في قولك: العالم متغير، وكل متغير حادث.[4]

وقد يراد بالعلم مجرد الملكة، والاقتدار على فهم قضايا علم من العلوم، أي التهيؤ القريب المختص بالمجتهد، وهو ملكة يقتدر بها على إدراء الأحكام الجزئية، وهو شائع عرفا، بخلاف التهيؤ البعيد فانه حاصل لكل أحد، فلا يطلق العلم عليه، [5]فان قيل: مالك عالم في الفقه، فالمراد أن له ملكة تعينه على فهم مسائله، لا أنه يعرف كل قضية فيه.

وقد يستعمل (العلم) بمعنى (المعلوم) كقوله عليه الصلاة والسلام: «تعلموا العلم» فان العلم ههنا بمعنى المعلوم.[6] كما قد يراد بالعلم مطلق الادراك، لا ادراك النسبة التصديقية فقط كما هو اصطلاح بعض الأصوليين.[7]

والعلم يقال لادراك الكلي أو المركب. والمعرفة تقال لادراك الجزئي أو البسيط. ولهذا يقال (عرفت الله) دون (علمته)[8]. ومن العلم قطعي وظني، ومنه ثابت ومتغير. ولا يصح أن يطلق على الحقيقة لفظ (العلم) الا على ما كان قطعيا ثابتا، ولكننانتجوز أحيانا فنطلق لفظ (العلم) على ما كان ظنيا غير قطعي، متغيرا غير ثابت، ونحن نعلم أن الله تعالى يقول: ﴿**وما يتبع أكثرهم الا ظنا، ان الظن لا يغني من الحق شيئا، ان الله عليم بما يفعلون**﴾[9] ومن القطعي ما أخبر به الرسول ﷺ ولكن احاديث رسول الل

---

(١) التعريفات: ٨٣.

(٢) التعريفات: ٨٣ ـ الكليات: ٣/٢٠٤. (٣) الكليات: ٣/٢٠٤.

(٤) شرح القويسني على متن السلم في المنطق للأخضري ـ طبعة البابي الحلبي بمصر ـ ١٣٧٩ = ١٩٥٩ ـ ص١١.

(٥) الكليات: ٣/٢١٣.

(٦) نفسه: ٣/٢٠٥. (٧) شرح القويسني: ١٠.

(٨) الكليات: ٣/٢٠٥. (٩) يونس: ٣٦.

ﷺ من جهة التحمل، منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني . والقطعي منها هو المتواتر، اذ «ان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع»[1] ونتائج بعض العلوم قطعية ثابتة، كالرياضة مثلا، فنحن نقول: (٢+٢=٤). وهي نتيجة علمية تعتمد الاستقراء، ومن هنا أفادت القطع. ولكننا نعلم أن هذا الاستقراء ناقص، ومن هنا يظل القطع احتماليا لا على سبيل الاطلاق الثابت [2]

وقد ينصرف الذهن عند اطلاق ألفاظ مثل (العلم) و (العلمية) و (المنهج العلمي) الى ما يسمى عادة : العلوم الحقة : Les sciences exactes تمييزا لها عن العلوم الانسانية، وكأن هذه العلوم الأخيرة ليست كذلك الا من باب المجاز، ولذلك يكثر الحديث عن سبل تحويل العلوم الانسانية في مناهجها ونتائجها الى ما يضمن لها صرامة ودقة تلحقانها ببقية العلوم، وان كانت هذه الغاية، عند بعض الدارسين، محوطة بالمخاطر.

يقول رينيه ويليك: «ان كلمة science (علم) في الانكليوية أخذت تدل على العلوم الطبيعية، وتدل على تقليد ما تتبعه العلوم الطبيعية من طرق البحث، وما تزعمه لنفسها من قدرات، وهي دلالات يحسن بالدراسات الادبية أن تتفاداها لأنها مضللة . »[3]

ان العلوم الطبيعية، في طرق بحثها ونتائجها، ليست منزهة عن الخطأ كما قد يظن، وهذا يعني أن «النسبية» هي التي تظل متحكمة في مختلف العلوم .

---

(١) الشاطبي : الموافقات ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ د. ت ١/٣٦ .

(٢) تقول بنت الشاطىء : «واعتماد الاستقراء الناقص عند تعذر الاستقراء الكامل، يقوم على أساسين من العموم، والحتمية أو الاطراد. ومعنى العموم: أن ما صدق على قدر كاف من أفراد النوع في ظروف معينة يصدق ةعلى عموم أفراد النوع في الظروف المماثلة، فما صدق على قدر كاف من الحديد أو الماء أو الراد، يوم أو الانسان يصدق على عموم نوعه في الظروف المماثلة.
ومعنى الاطراد: أنه متى وجدت الأسباب لظاهرة ما، نشأ عنها حتما وجود المسبب، يطرد ذلك في القوانين العلمية ولا يتخلف. فمتى ثبت أن مادة تنصهر في درجة حرارة معينة، اطرد انصهارها متى وصلت الحرارة الى درجتها المحددة. فاذا تخلف القانون، لم يقل أصحاب المنهج العلمي بالشذوذ أو المصادفة، وانما يردون التخلف الى سبب ما، كخطأ ما في التجربة أو قصور في التطبيق أو نقص في تحقق الظرف المماثلة، أو الى سبب اخر مجهول يقتضي التتبع حتى يصل الى سر التخلف، أو الى ظاهرة جديدة تخضع للفحص والتجربة، لعلها تصل الى قانون علمي يعدّل القانون الأول أو ينسخه: «مقدمة في المنهج ١٩٧١ ص ص ٦٠-٦١.

(٣) مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور (عالم المعرفة: ٤١٠) ص٨.

ومع ذلك فقد حاول العلماء، قديما وحديثا، شرقيين وغربيين، تحديد مجموعة من القواعد المشتركة بين سائر العلوم، أو استنباط مجموعة من الصفات والخصائص التي ان توافرت كان العلم علما، فان انتقضت، أو انتقض بعضها، سقطت عن العلم صفته.

ولعل علماء أصول الفقه، كانوا أشد العلماء المسلمين حرصا على التمييز الدقيق لتلك الخصائص والصفات.

لقد تحدث الامام الشاطبي عن أصول الفقه، فبين أنها في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.[1] كما تحدث عن أنواع الأدلة، وميز فيها بين ما هو عقلي، وما هو عادي، وما هو سمعي.[2] كما أكد أنه «اذا تكاثرت على الناظر الادلة عضد بعضها بعضا، صارت بمجموعها مفيدة للقطع».[3]

وتحدث عن أنواع العلم، فبين أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام»[4]

فأما القسم الأول، الذي هو من صلب العلم، فهو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب واليه تنتمي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا الى أصل قطعي.[5]

وخواص هذا العلم ثلاث، بهن يمتاز عن غيره:[6]احداها العموم، والاطراد،[7] وهما معنى قولنا: لا تختلف ولا تتخلف، وذلك صفة الحكم العقلي، والثانية الثبوت من غير زوال. فلعلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا. والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى كونه مفيدا بعمل يترتب عليه مما يليق به. فكل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم. فأما الخاصية الأولى والثانية، فمما يقع الاجماع حولهما دون جدال، اذ من خاصيات العلم العموم والاطراد، والثبوت. فان تخلف عنصر من هذه العناصر قدح في العلم.

وأما الخاصية الثالثة فهي مما أكده علماء الاسلام، استنادا الى أصول الدين،

---

(١) الموافقات: ١/ ٢٩.

(٢) نفسه: ١/ ٣٤.

(٣) نفسه: ١/ ٣٧.

(٤) نفسه: ١/ ٧٧.

(٥) نفسه

(٦) نفسه: ١/ ٧٨-٧٩.

(٧) يراجع قول بنت الشاطىء السابق الذكر.

من ضرورة اقتضاء العلم العمل[1] حتى «قال بعض الأدباء: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على أنه من مقتضاه»[2] والعمل يعم أعمال القلوب والجوارح[3]. فهذا بعض ما أورده علماء الاسلام عن مفهوم العلم.

ومن علماء الغرب المعاصرين الذين اهتموا بابراز مميزات العلم، ميشيل ماركوفيتش في بحثه عن (العلم والايديولوجية)[4].

لقد قرر هذا الباحث أنه «من الضروري لتحديد مفهوم العلم تحديدا دقيقا، التمييز بين نوعين من العبارات اللغوية: نوع تفصح فيه العبارات عن مصالح وأهواء ومثل لفرد أو طائفة اجتماعية. وهذا الفرق لا يمكن مراقبته من الخارج بيسر عن طريق الصيغة اللغوية للعبارات.

فكلا النوعين يفصحان في صيغة الحال التقريرية وكأنهما يثبتان شيئا معطى من الوجة الموضوعية أو شيئا ينبغي أن يتحقق بالضرورة. كل ما نحصل عليه من الناحية الموضوعية في هذا المجال وفي أحسن الاحوال هو الامكان فقط»[5]

وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نخدع بزخرف القول الذي يوحي وكأنه يحمل وراءه حقيقة علمية، بل لا بد أن نكون على حذر عظيم. ولكن هذا الحذر لا ينفع ما لم نتحصن بمجموعة من الأسس والقواعد التي تمكننا من التمييز بين الحق والباطل.

وهكذا أجمل ماركوفيتش تلك القواعد في أربع خواص هي خواص العلم:[6]

١ـ ان الذي يطبع المنهاج العلمي بطابع خاص، أن كل معرفة علمية تعتمد في أساسها على حوادث يمكن لجميع الناس أن يشتركوا في ملاحظتها، ويتأكدوا من صحتها وصدقها (الظاهرة الفيزيائية مثلا).

٢ـ ان نتائج المعرفة العلمية يجري التعبير عنها في لغة بينة متقنة، يأخذ فيها معنى كل لفظة تحديده الدقيق وصياغته الكاملة.

---

(١) انظر مثلا لذلك كتاب الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم العمل. تحقيق محمد ناصر الدين الالباني ـ المكتب الاسلامي ـ بيروت ـ ط٣ ـ ١٣٨٩ ـ ولا سيما الأحاديث الواردة في أن المرء لا يكون عالما حتى يكون متعلما عاملا, ص٢٣ وما بعدها.

(٢) الكليات: ٢١٤/٣.

(٣) الكليات: ٢١٣/٣ ـ الموافقات: ٩٩/١.

(٤) العلم والايديولوجية: ترجمة أحمد السطاتي. منشورات أقلام، السلسلة الثقافية، ١٩٧٣/١. وقد نشر البحث في المجلة اليوغوسلافية الفصلية:

Les problemes actuels du socialisme. n 55 (oct. dec. 1959)

(٥) نفسه: ١٣ـ١٤.

(٦) نفسه: ١٨ـ٢٠.

٣- الخـاصة الثالثة للمنهج العلمي هي المنطق الصارم الذي يطبع سائر الأحكام، والتماسك الذي يربط مختلف النتائج.

٤- الميزة الـرابعة، ولعلها أهم ميزة، هي أن النتائج العلمية تستمد قيمتها بالدرجة الأولى من صدق تنبؤاتها على تجارب لاحقة في جميع أطوار تطبيقاتها الفعلية..

وهكـذا يخلص البـاحث بعد عرض هذه الخصائص، الى اعطاء تعريف يراه تعـريفـا أدق لمفهـوم العلم: «العلم منـظومة من القضايا والنظريات قابلة للتواصل جماعيا، متماسكة نظريا، قابلة للتطبيق عمليا، تصف وتشرح ظواهر الواقع الموضوعي.»[١]

يتبين ان التعريف الذي قدمه ماركوفيتش، والخصائص التي ميز بها العلم، كل ذلك لا غبار عليه، حين يتعلق الأمر بالعلوم التجريبية، اذ هو يركز على (الحوادث) و (التجارب) و (التطبيقات الفعلية) و (الواقع الموضوعي).

وربما كانت هناك بعض السمات التي تنطبق على كل العلوم، فيلتقي فيها مع تعريفات علماء الاسلام، ومن ذلك ضرورة التعبير عن المعرفة العلمية بلغة بينة دقيقة متقنة، ومن هذا القبيل حكم المناطقة بأن التعاريف تصان عن المجاز، لما فيه من الباس وايهام. ومن ذلك أيضا ضرورة قبول النتائج العلمية للتطبيق العملي.

ومع ذلك تظل بعض العلوم، كالعلوم الانسانية، منفلتة من قيود تلك التعريفات. بيد أنه لا بد من الاعتراف بأن وضع تعريف دقيق للعلوم الانسانية، أشد صعوبة وأكثر تعقيدا من وضع تعريف للعلوم الحقة. ذلك بأن تلك العلوم متصلة بالانسان ذاته، (الانسان ذلك المجهول) كما يقول كاريل. وان «من بين ما يميز العلوم الانسانية اليوم أن علميتها لا زالت موضع نقد خارجي وداخلي على السواء.»[٢] ومع ذلك فاننا نعتقد أن (علمية) العلوم الانسانية لا تتوقف على نجاحها أو اخفاقها في تطبيق مناهج العلوم الحقة. اذ أن طبيعة الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الانسانية وبقية العلوم يقتضي اختـلافـا في المنـاهج كذلك، ولا بد لكل علم من أن يصطنع لنفسه منهجا يلائم طبيعته، مع العلم أن الاستفادة من المناهج المختلفة غير محظورة.

وانه لا بد لعلم من العلوم، اذا اراد أن يكون من (صلب العلم) بتعبير الشاطبي، أن يكون انسانيا، أعني: كونيا، يستجيب لمطامح الانسان في كل مكان، ويقبل أن

---

(١) نفسه.

(٢) محمد وقيدي: العلوم الانسانية والايديولوجيا - دار الطليعة - بيروت - ط١ - ١٩٨٣.

يستدل على سلامته وصدق نتائجه، طبقا للأدوات والمميزات التي يملكها الانسان، في كل مكان، كما أنه لا بد من أن يتوافر على قدر من الصرامة التي ينبغي أن تستمد أصالتها من الأدلة المنطقية، لا من النزعة التسلطية للباحث.[1]

أما الايديولوجيا فهي أكثر استعصاء على التعريف، والاختلاف بين الدارسين حولها كبير. ومع ذلك فانه يمكن من خلال معارضة الاراء استنباط الخصائص المشتركة بين جملة من التعاريف.

ظهرت كلمة ايديولوجيا Ideologie أول مرة عام ١٧٩٦م، في فرنسا على يد الفيلسوف الفرنسي دوتراسي Destutt de Tracy (١٧٥٤-١٨٣٦)، عضو الاكاديمية الفرنسية. وفي عام ١٨٠١م اصدر هذا الفيلسوف كتابه: الايديولوجيا.[2]

ومعناها القريب الذي يدل عليه اسمها هو: علم الافكار. ولكن لفظ (الايديلولوجيا) اكتسب ـ عبر التاريخ ـ مجموعة من المعاني غير الثابتة. وقد استفادت الماركسية، منذ تأسيسها، من هذا المصطلح وأعطته لبوسا خاصا. فهي عند ماركس وانجلز ترسم صورة ناقصة ومشوهة للعلائق الواقعية السائدة في المجتمع.[3]، وتلك أولى خصائصها الاساسية. أما الخاصية الثانية للفكر الايديولوجي، عند ماركس وانجلز، «فهي عدم الوعي الواضح بالدوافع الكامنة وراء الأفكار التي يطرحها، ثم عدم الوعي بطبيعة الأفكار من حيث هي أفكار تحددها شروط متصلة بالوضعية المادية السائدة في مجتمع الانسان الذي يفكر.

ان الايديولوجيين يخلقون ضلالات نوعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويضفون عليها طابع المثالية والخلود، ثم يعتنقون هذه الضلالات عن صدق وبنية طيبة.»[4]

وهكذا تمثل الايديولوجيا، عند ماركس وانجلز، نوعا من الوعي الغلوط الذي يتحول الى اغلوطة، ولكن عن حسن نية.

---

(١) يقول عبد الوهاب محمد المسيري: «ولو سقط علم من العلوم الانسانية فعلا في النسبية المحضة، ولم يساعدنا على ـ الحكم ـ (حتى تتحول المعرفة الى فعل فاضل)، فانه يتحول الى تجربة جمالية أو تمرين ذهني، ولكن العلم الذي يقفز الى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلي للأحداث هو علم تجريدي ينحو نحو الاطلاق. وبالتالي يفقد صفة العلم.» الايديولوجية الصهيونية ـ سلسلة عالم المعرفة: ٦١ـ ص١٨٠.

(٢) Petit Robert, dictionnaire universel des noms propres. 519.

(٣) العلم والايديولوجية: ٢٥. (٤) نفسه: ٢٦.

أما لينين فقد جعل الايديولوجيا مرادفة للنظرية أو المذهب، وميز بين الايديولوجية العلمية وغيرها قائلا: «ان كل ايديولوجيا تخضع لشروط من الوجهة التاريخية، بيد أن كل الايدلوجية علمية (خلافا للايديولوجيا الدينية) تقابل في جميع الأقوال (؟) الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة.»[1]

اننا نلاحظ هنا أن تعريف لينين للايديولوجية العلمية تعريف ايديولوجي، وليس تعريفا علميا، باعتبار الايديولوجيا تقوم باضفاء طابع مثالي على الواقع، ومحتواها كلمات سياسية لا تعكس العلائق الحقيقية بأمانة، [2] وباعتبارها أيضا توضح ما ينبغي أن يكون، [3] اذ كيف يمكننا أن نسلم بأن (موضوعة ما) تخضع للتحولات المستمرة تمثل الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة؟

ثم ان هذه الصيغة المركبة (الايديولوجيا العلمية) مضللة الى حد بعيد لأنها تجمع بين حدين متضاربين أو - على أقل تقدير - متباينين، وذلك بأن الايديولوجيا، كما يرى كليفورد جيرتز «تستمد قوتها من مقدرتها على الاحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتها صياغة جديدة، والتعبير عنها بلغة تستعصي على لغة العلم.»[4] بل ان بعضهم يرى أن الايديولوجيا هي «الافكار اللامجدية، باعتبارها أفكارا تعارض الاتجاه السببي المجدي» [5]، ولذلك وجدنا بعض الماركسيين يرفض المفهوم الماركسي للايديولوجيا، باعتبارها تصويرا مشوها للواقع الاجتماعي، ويطالب بتخليص العلم، وعلم الاجتماع خاصة، من اسار الايديولوجيا.[5]

وقد استعرض المسيري في مؤلفه عن (الايديولوجية الصهيونية)، في اطار التعريف بالايديولوجيا، جملة من المفاهيم، وحللها منتهيا الى القول: «ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هي أن كل التصورات المطروحة، ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الايديولوجيا والواقع، فهي لا تعكسه فحسب، بل تحاول تسويغه أيضا. والواقع ليس مجرد واقع اجتماعي مادي، وانما واقع اجتماعي نفسي وروحي، بل انه ليس مجرد واقع فحسب، وانما هو أيضا تطلعات وآمال. ولعل هذا يفسر ظاهرة

---

(١) نفسه: ٣٠.

(٢) نفسه: ٣٧. (٣) نفسه: ٤٥-٤٦.

(٤) Clifford Geertz, Interpretation of Culture: Selected Essays New york:Basic Books, 1973, P:218.

(عن كتاب: الايديولوجية الصهيونية - عالم المعرفة: ٦١- ص١٨٦).

(٥) العلم والايديولوجية: ٣٢. (٦) نفسه: ٣٤.

اعوجاج الفكر الايديولوجي.»[1]

ومن هنا نستطيع أن نفصل بين العلم والايديولوجيا، فالنتائج العلمية قادرة على أن تفرض نفسها على الناس جميعا، وان صادمت الاهواء، وعارضت الرغبات: (ومع ذلك فان الأرض تدور).

وأما الايديولوجيا فهي بحاجة الى تحصين مواقعها باسم العلم، والموضوعية، ولكنها مع ذلك لا تفلح في ترسيخ نتائجها بصفة مطلقة. بل ان الايديولوجيا قد تعرقل - باسم العلم - مسيرة الانسان الفكرية، وقد لاحظ الباحث الماركسي ماركوفيتش أنه (باسم الايديولوجية الماركسية نفرض على الكتاب أن لا يرسموا سوى الجوانب المضيئة من الحياة السوفياتية، وأن يشيدوا بالأبطال الايجابيين والبناة، ونطالب الموسيقيين بالتخلي عن لغة الموسيقى الحديثة والعودة الى تشايكوفسكي)[2] ولذلك نتساءل: (كيف يمكن للعلم والفن أن يزدهرا اذا كان عليهما أن يخضعا للسياسة اليومية من الناحية المبدئية.)[3]

ولكل ما سبق، لا نستسيغ أن نجعل (الايديولوجيا) مرادفة للعقيدة، أو المذهب. قد لا يكون المستبد، أو المتسلط، أو المستعمر، بحاجة الى (العلم) لتحقيق سطوته، وتنفيذ أهوائه، اذ أن من شأن (العلم) ان يهذب النفوس، ويملأ القلوب خشية علوية: ﴿**انما يخشى الله من عباده العلماء**﴾[4]، ولكنه بحاجة الى (ايديولوجيا) تسند مواقفه، وتسوغ شططه.

ان المحتوى الاثني المركزي، الذي كان يمثل لب الدراسات الاستشراقية، يفسر لنا الطبيعة الايديولوجية للمنجزات العلمية التي كانت تقدمها تلك الدراسات. وان دعوى (تمدين) الشعوب المستعمرة لمما يقوي ذلك التفسير.

يقول ج. لكلرك: (ليست الايديولوجية أكثر من تبشير يدعي الاخلاق والعلم.)[5]

ان مؤلفات علماء الغرب، سواء منهم اولئك الذين عكفوا على الذات الغربية، من أمثال رينان، واولئك الذين اتخذوا الشرق مجالا معرفيا، أعني المستشرقين، ولا سيما في القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن، لتمثل، في جلاء، العجز الفادح عن تخطي الاثنية المركزية.

---

(١) الايديلوجية الصهيونية: ١٨٥. (٢)(٢٢١) العلم والايديولوجية: ٤٠.

(٣) نفسه.

(٥) الانتربولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة معهد الانماء العربي، بيروت، ط١. ١٩٨٢ ص٣١.

انه نفس المنطق الذي عبر عنه في جلاء، كارادوفو، وهو يدعو الى دمج شعوب المغرب العربي في الحضارة الاوروبية.

واذا كانت الايديولوجيا تختلف عن العلم في أنها تتجاوز دراسة ما هو كائن الى التبشير بما ينبغي أن يكون، استنادا الى أسلوب دعائي، مباشر حينا، وايحائي حينا آخر، يتقنع بقناع العلم، فاننا نستطيع أن نحدد بوضوح المنحى الايديولوجي في التركيز، عند دراسة المتنبي، على جوانب معنية، والدفع بها وجهة تتناسب مع أهداف المرحلة الاستعمارية الغربية.

وهكذا لم يكن تناول ظاهرة الاحساس العميق بالعروبة تحت عنوان (العرقية)، يرمي الى دراسة موضوعية لظاهرة تاريخية تجسدت في شاعر عربي، مع الكشف عن أسبابها العميقة، بقدر ما كانت تهدف الى تفسير الحضارة الاسلامية برمتها تفسيرا عرقيا، يصور النزعة التسلطية للجنس العربي، قديما وحديثا، تحت ستار روحي ثقافي، وهو تفسير يسعى الى تعضيد العناصر المفرقة لكيان موحد، وذلك عن طريق اضفاء الطابع البطولي، على نزوع الحرية، الذي تجلى عند أعراق تأبت على الذوبان والخضوع للتسلط العربي، كالبربر في المغرب والأكراد والقوقازيين في المشرق.(١)

واذا كان المستشرق يلاحظ أن النزاع العرقي في الاسلام قد انتهى الى شعور مسلمي البلاد المفتوحة، والعربية خاصة، بأنهم عرب صليبة، كما هم عرب ثقافة، فإنه يرى من مهمته تعرية الواقع التاريخي لنزاع موهوم، حتى يجد له متنفسا في الواقع المعاصر.

واذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة باعتباره يقوم أساسا على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه الى المعاصرين، فإن هذا المنهج - كما ظهر على يد المستشرقين - لم يكن يسلم من الزلل حين يخرج من الوصف الى الحكم الذي لا يستند الى الدراسة المتأنية بقدر ما يستند على هشاشة الاهواء، وفي هذا الاطار وحده نستطيع أن نفهم الحكم الاستشراقي الذي ظل يتردد طوال قرنين من الزمان، والذي يقول: «ان المكانة التي يحتلها المتنبي لا تعود الى قيمته الأدبية بقدر ما تعود الى فساد ذوق أمته».

---

(١) يراجع بحث لسيرف عن (الدلالة العرقية عند المتنبي) ويقارن بما ذهب اليه أ. ميكال في كتابه: الاسلام حضارته. ص٧٨.

وهكـذا يبدو أن القول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي، لا ينتهي الى نتيجة صريحة بل يترك الباب مفتوحا»[1] ليس سليما في كل الأحوال.

وحتى في حال توافر هذا الشرط، فإنه منهج لا يخلو من زلل. «قد يبدو من الناحية (العلمية) ان هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات. . ولكن هذه (المزايا) لا تلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها، هذا فضلا عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديلولوجية خاصة. لنؤكد أولا أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدوانا خطيرا على النصـوص، وبـالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه، وتنزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات.»[2]

وممـا لا شك فيه أن الاستشـراق في القـرن العشرين، لاحظ ما في الأحكام الاستشراقية التقليدية من هشاشة ومناقضة لأبسط قواعد الموضوعية، مما يجعلها غير مقبولة إطلاقا، عند بعض الغربيين أنفسهم، فضلا عن الشرقيين، وذلك مما يفقدها رسالتها، ولذلك سعى الى تعديل تلك النظرة المفرطة في عدوانيتها. وهكذا، فبدلا من أن نحكم على أمة بكاملها بفساد الذوق ينبغي الاعتراف بأن كل أمة أقدر من سواها على الحكم على شعرائها. وهكذا يكون من المناسب أن نقر بأن (المتنبي بمواهبه الكـلامية الرائعة، وبعظمة عبقريته الشعرية، وبحياته الرومنتيكية، وبعيوبه نفسها، ليستحق كل الاستحقـاق المكـانـة المـرمـوقة التي ما برح يشغلها في تاريخ الشعر العربي.)[3] ثم ان (المكانة الممتازة التي يحتلها المتنبي في الشعر العربي اذن، لم تكن مغتصبة.)[4]

ومع ذلك فإن المعضلة المقلقة، بالنسبة للمستشرق، المعضلة التي تستعصي على الحل، هي (المركز الذي يجب ان نمنحه في الشعر العالمي لشاعر من القرون الوسطى لا يبرح، حتى اليوم موضع الاعجاب من المغرب الأقصى الى الهند.)[5]

ومن جديد تتسلط (المـركـزية) التي تقيس كل شيء الى ذاتها، وتحدد قيمته انطلاقا من درجة ائتلافه واختلافه الى الذات ـ المركز.

---

(١) محمـد عابـد الجـابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية ١/٣٢٥ (راجع التعريف بالكتاب المتضمن هذا المقال في ص٢٧٧).

(٢) نفسه.

(٣) Mut. et les raisons de sa gloire. 17 . الترجمة العربية: ٧٣.

(٣) un poete arabe , 346

(٥) Ibid0 320

ومن جديد أيضا، يأبى المستشرق على الناقد الشرقي أن يقوّم الشاعر الشرقي، فيسلبه ما وهبه منذ قليل. ذلك بأن الناقد الشرقي مسكون بالأهواء والرغبات التي تجعله غير قادر على الحكم النزيه. (وهنا، أكثر من أي مكان آخر نشعر بأن الفكر الشرقي لا يمكن أن يولينا أية فائدة، اذ ليس بمقدور أناس يعجبون بأبي الطيب لدواع قومية أكثر من إعجابهم به لأسباب أدبية أن ينيلونا الجواب المقنع.)[1].

ومن هنا فالناقد العربي انما يكشف لنا ذاته أكثر مما يعرفنا بشخصية المتنبي وشعره. ان أعمال النقاد العرب لا تجعلنا نحس بالأسباب «العاطفية» التي تحبب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر. واذا أردنا التخصيص قلنا ان العقاد والمازني وجبير والأسمر يطلعوننا بدقة على الأهواء الوطنية والقومية التي يغتبطون بإيجادها في أقوال مادح سيف الدولة. وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب «الأدبية» الخالصة بهم، تلك التي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبي.»[2] وهذا يعني بوضوح أن الزمام النقدي ينبغي بأن يسلم الى المستشرق، ليقود النقد حيث يشاء.

ولكن هذا المنهج خطير، وتنبع خطورته من أنه يجوز لنا بنفس المنطق أن نرد كل نقد يتخذ صاحبه أدب أمته موضوعا للدراسة. وهكذا تسقط دراسة تين عن (لافونتين) ودراسة أندريه جيد عن (هنري ميشو) وكتابات لانسون عن(بوالو) و (كورني) و (فولتير). بل ان كل نقد يسقط أصلا، ما دام كل نقد يتوجه أساسا الى أدب ينتمي معه الى نفس المحيط اللغوي.

لعل من مظاهر هيمنة الايديولوجيا على الدراسات الاستشراقية اسلوب الانتقاء الذي يبحث عن الظواهر الشاذة في تاريخ الاسلام، ليضفي عليها سمة البطولة، ويعتبرها ممثلة روح حضارة الاسلام. وتقوم كتابات ماسينيون شاهدا قويا على هذا الاسلوب، فهو يختار «الشخصيات القلقة»، ويسعى في دراستها، الى البحث عن جذور تميزها داخل المحيط الآري (فارس ـ اليونان).

وقد اهتم الاستشراق، بصفة عامة، بالمذاهب الشيعية على حساب المذهب السني، باعتبارها مذاهب (مهمشة) ومضطهدة، الا أنها فاعلة في مجرى تاريخ الاسلام.

---

(١) Ibid

(٢) Un poete arabe, 320 ـ المكشوف: ع٨٥.

وقد رأينا ماسينيون يدرس التشيع، حتى قبل ظهور التشيع، مذهبا واضح المعالم في السياسة والاعتقاد، حين تناول بالدراسة شخصية سلمان الفارسي، وأضفى عليها ملامح غنوصية.[1] ومنذ اختار الحلاج موضوعا لدراساته، وقع تحت تأثير هذا الصوفي الذي عرف كيف يشبع رغبات ماسينيون المسيحية.

ومعلوم أن الحلاج قتل اوائل القرن الرابع (٣٠٩هـ). ولعل هذا مما شجع المستشرق الفرنسي على البحث عن المظاهر (الحلاجية) في هذا القرن ليصل الى أنه القرن الاسماعيلي للاسلام.

ولما كان أبو الطيب المتنبي من أعظم ممثلي هذا العصر، كان لا بد من أن يبحث له عن جذور وأسباب تصله بالاسماعيلية خاصة، والباطنية عموما، فجعل منه قرمطيا.

لن نعود الى الحديث عن أدلة ماسينيون ومناقشتها، فذلك أمر فرغنا منه في موضعه، ولكننا نريد الآن مناقشة هذه الصفة (الاسماعيلية) التي وسم بها القرن الرابع. وسنترك الحديث لمستعرب فرنسي معاصر.

يقول اندريه ميكال:

«ان العلاقات السياسية والمذهبية بين القرامطة والفاطميين غير معروفة تماما، الا أن تأثيرهما المتبادل وتنافسهما ونجاحهما الذي لا ينكر جعل لويس ماسينيون يطلق على القرن الرابع/العاشر تسميته المشهورة «القرن الاسماعيلي للاسلام». وهذا صواب بلا شك، الا أن هذه القلاقل والمعارك لا ينبغي أن تنسينا واقع السنيين ومؤسستهم الكبرى: الخلافة العباسية، ومهما أثير حولها من جدل سياسي أو ديني فانها ستظل قوة ترابط روحي هائلة وترمز الى الاسلام في اجمالها حتى أجهز عليها الغزو الخارجي الذي قام به المغول وسقطت بغداد عام ٥٦٥/١٢٥٨.

ولأن السنية ـ هذه السنية التي أهمل المستشرقون الغربيون دراستها لفترة طويلة ـ لن تكف عن رد توجيه الضربات، وقد راحت تقدم فرقها الدعائية من الدعاة والقصاصين في مواجهة نظام الدعاة الشيعيين وخاصة الاسماعيليين، وفي مقدمة الصفوف كان محاربو السنة المجاهدون من الحنابلة الذين كانوامتداخلين أيضا بين

---

(١) سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران. بحث منشور ضمن كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام) دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي ـ ط٢ ـ١٩٦٤ ـ القاهرة ـ ص ص. ٣ ـ ٥٨.

سكـان المدن وكانوا من القوة بحيث استطاعوا القضاء على أي محاولة انشقاق عن شرعية الأمة.»[1]

لقـد كان ميكـال لينـا في اعتراضه على ماسينيون، حين رأى أن ما ذهب اليه ماسينيون (صواب بلا شك). كما رأيناه لينا مع أستاذه بلاشير، رغم مخالفته له في بعض الأمور. ومع ذلك لا تخفى علينا الإدانة المبطنة لمنهج انتقائي يغض الطرف، بإصرار، عن تيار كان قويا في القرن الرابع، هو تيار أهل السنة.

لم يكن المعتزلة شيعة، ولكن الشيعة وجدوا في الاعتزال من المبادىء والأصول ما يقـوي مذهبهم. ولم يتخلف الزيدية من الشيعة، وهم أكثر فرقهم اعتدالا، عن الاستفـادة من الاعتـزال، حتى أن رأس المذهـب زيد بن علي «تلميذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسـهم، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه. فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة.»[2]

ولكن أهم فترة في تاريخ المعتزلة كانت من سنة ١٠٠ الى سنة ٢٥٥ هـ[3]، بل ان نكبتهم وأفول نجمهم بدأ مع المتوكل الذي أعلن سنة ٢٣٤ ابطال القول بخلق القرآن.[4].

ولئن كان الاعتزال لم يضمحل بعد تلك الفترة، لقد خفت صوته. وكانت نكبة الاعتزال الكبرى من الداخل، عندما تحول أحد أئمتهم، أعني أبا الحسن الأشعري (٢٧٠-٣٣٠)، من الاعتزال الى مذهب اهل السنة، وهو «يمثل الموجة الجديدة التي أتت في عهد المتوكل تهاجم المعتزلة وتنصر المحدّثين وأهل السنة، وهو ليس الا معبّرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه.»[5]

وقد كان لأبي الحسن الأشعري تلاميذ، عاشوا في القرن الرابع، ونصروا مذهب أهل النسة، ومن هؤلاء المقربين الى أبي الحسن، ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلي البصري، وأبو الحسن الطبري، وبندار بن الحسن الشيرازي المتوفى سنة ٣٥٣هـ.[6]

(١) الاسلام وحضارته: ١٤٠-١٤١.
(٢) الملل والنحل: ١/١٥٥.
(٣) ضحى الاسلام: ٣/٩٠.
(٤) نفسه: ٣/١٩٨.
(٥) ظهر الاسلام: ١/٣٩.
(٦) السيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب الباقلاني: اعجاز القرآن - ط٣ - دار المعارف بمصر - ص١٩.

ومن الذين كانوا يحضرون مجلس أبي الحسن الباهلي، أبو بكر الباقلاني وأبو اسحق الاسفراييني وابن فورك.[1] ولعل الباقلاني كان من أشد العلماء انتصارا لأهل السنة في القرن الرابع، وقد ظهرت مواقفه في قلب البلاط الشيعي: بلاط البويهيين. فقد استدعى عضد الدولة، ممدوح المتنبي، أبا بكر الباقلاني الى بلاطه، وكان قد لاحظ خلو مجلسه من أهل السنة، فناظر الباقلاني علماء البلاط البويهي فأفحمهم، فأعجب به عضد الدولة، ثم دفع إليه ابنه صمصام الدوة، ليعلمه مذهب أهل السنة، فعلمه وألف له كتاب التمهيد.[2] وهذا موقف غريب من سلاطين عرفوا بتشيعههم وعداوتهم لأهل السنة، ولعل طبيعة العلاقة القائمة بينهم وبين شيعة الفاطميين تجلو بعض غوامض هذه الظاهرة. فقد كان الفاطميون يرون أنفسهم أحق الناس بالخلافة، ولذلك اجتهدوا في الدعوة الى خلع الخليفة العباسي، الا أن البويهيين كانوا يخالفونهم في ذلك. وترى فوقية حسين محمود «أنهم كانوا يريدون خليفة مسلوب القوى لتحقق لهم السيطرة عليه، ولذلك لم يعملوا على خلع الخليفة العباسي، غير أنهم، وان كانوا أبقوا على الخليفة السني، الا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه.»[3].

وإذا كان أبو الحسن الأشعري، كما يرى أحمد أمين، معبرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه، وإذا عرفنا أن مذهبه قد وجد له أنصارا من العلماء الأفذاذ في القرنين الرابع والخامس، كالباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣هـ) والجويني (٤١٩ـ٤٧٨هـ) والغزالي (٤٤٥ـ٥٠٥هـ)، وإذا عرفنا أيضا أن الرد على ضلالات الباطنية قد عرف نشاطا واسعا في القرن الرابع، كمؤلف الباقلاني «كشف الاسرار، وهتك الاستار، في الرد على الباطنية» وكتاب اسماعيل بن أحمد البستي: «كشف أسرار الباطنية»، وكتاب أبي الحسن الملطي «التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع»، بالإضافة الى مؤلفات القرن الخامس التي من أهمها كتاب الغزالي: «فضائح الباطنية، أو: المستظهري»، تأكد لنا أنه ينبغي إعادة النظر فيما ذهب اليه ماسينيون.

---

(١) نفسه: ١٨.

(٢) نفسه: ٢٠ـ٢٤.

(٣) الجويني، امام الحرمين (سلسلة أعلام العرب: ٤٠) ط٢ ـ ١٩٧٠ ـ ص٣٢.

ولا يغرنا أن الباطنية أصابوا بعض الفوز حين أنشأوا لهم بعض الإمارات، كإمارة هجر، فان الفاطميين أنفسهم، وقد أقاموا ملكهم الشيعي في افريقية اضطروا الى التبرؤ جهارا من أعمال القرامطة، كافسادهم في بيت الله الحرام، وترويع الحجيج.[1]فان لم يكن ذلك اعتقادا منهم، فقد فعلوه تقية، حتى لا يغضبوا الرأي العام السني الذي كان يسود بلاد الاسلام.

ليس من المحظور قطعا تناول الحركات الشاذة في تاريخ الاسلام بالدراسة، ولكن الدراسة العلمية وتجنب مزالق الدعاية الايديولوجية، تقضي بعدم اخضاع المطرد للشاذ في الحكم. الا أننا نرى أنه في الوقت الذي قام فيه بعض فلاسفة الغرب يبشرون بانهيار الغرب، من أمثال شبنكلر وتوينبي، حاول ماسينيون إنقاذ العالم الغربي من الانهيار بالبحث عن الايمان المسيحي المفقود، عبر شخصيات اسلامية، كالحلاج الذي لم يكن يرى فيه الاستشراق غير صورة جديدة من صور المسيح.[2] فكيف يمكن الفصل بين العلم والايديولوجيا في الاستشراق؟ وبتعبير آخر: كيف يمكن تخليص الاستشراق من هيمنة الروح الاستشراقية؟ أيمكن اعتبار أعمال أندريه ميكال، وميشل سورا M. Seurat وجيل كبيل J. Kepel بداية نهاية النزعة الاستشراقية؟ لا يبدو ذلك يقينا، وان كانت بعض ملامح التحول ظاهرة.

فالدراسات الاستشراقية المعاصرة تسعى الى التخلص من هيمنة (الاستشراق التقليدي) رؤية ومنهجا، بيد أنها لا تلبث أن تصاب بين الحين والحين ببعض الانتكاس.[3]

ان الالحاح على أن «العربية لغة النخبة»[4]، رغم الاقرار بأن القرآن الكريم «زاد اللغة نبلا»[5]، والدعوة الى تجاوز مساوىء الاستشراق التقليدي، عن طريق الاهتمام باللهجات المحلية.[6]، كل ذلك يضع رغبة الاستشراق في التحرر من قيوده القديمة موضع ريبة.

---

(١) انظر حوادث سنة ٣١٧ في ابن الأثير، وابن كثير، وفوات الوفيات: ٢/٥٩-٦٢.

(٢) لم تغب هذه المقارنة حتى عن «التيار المعتدل» في الاستشراق. راجع كتاب أ. ميكال (الاسلام وحضارته: ٢٠٨).

(٣) من ذلك الحكم على القصص القرآني بأنه ضرب من الأساطير، كما رأينا ذلك عند بلاشير، وهو مما نجد ذيوله باقية الى الآن. راجع أ. ميكال: الاسلام وحضارته. ص ص ٤٥، ٤٦، ٤٨، الخ...

(٤) G - Wiet: La litterature arabe, 12

(٥) الاسلام حضارته: ٦٨.

(٦) D. Reig:OP. cit

لقد رأى بعض الدارسين أن نهاية الاستشراق تتطلب «هجوما أساسيا على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)»[1].

ويرى باحث آخر «أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»،[2] الا أنه لم يقدم لنا بعد هذا النفي اقتراحا ما، لتجاوز الاستشراق. وهنا ينبغي التمييز بين الاستغراب Occidentalisme والتغريب Occidentalisation

ان التغريب يعني تذويب الشرق في الغرب، ومن هنا نفهم كيف كان التغريب هدفا من أهداف الاستشراق، ومن هنا نفهم أيضا كيف أن دعاة التغريب من الشرقيين لم يكونوا في معظمهم غير «مستشرقين شرقيين» من أمثال السيد أحمد خان في الهند[3]، وطه حسين في مصر [4] ومن تابعهم من المعاصرين من أمثال حسن حنفي ومحمد أركون.

اما الاستغراب فهو ما يقابل الاستشراق، وهو يعني اتخاذ الغرب وحضارته مجالا معرفيا، يرصد من أجل الدراسة والتحليل.

بيد أن الاستغراب، ان كان مجرد فعل للاستشراق، قد يحمل سيئاته، فينطلق من منطلقات عدائية، تغشي الأبصار وتحجبها عن الحق. ويبقى ما يسميه مالك بن نبي «تعايش الثقافات». وما سماه كارودي من بعد «حوار الحضارات»، طريقا قد يكون مأمون العثار الى ثقافة انسانية شاملة.

ولكن الحوار قد يكون مشوبا ببعض المخاطر، ان هو لم يستكمل شروطه

---

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤. ويتفق محمد وقيدي مع هذا التصور في كتابه: العلوم الانسانية والايديولوجيا، ١٥١.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق. ٣٢٥.

(٣) السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) مؤسس جامعة عليكره، لتكون مركزا لدراسة العلوم الغربية. وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني في مقالات من العروة الوثقى. انظر: العروة الوثقى - دار الكتاب العربي - بيروت - ط١ - ١٣٨٩/١٩٧٠ - ص ص. ٧٩-٨٨. وانظر في ذلك أيضا، محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. . دار الفكر - بيروت - ط٥ - ١٩٧٠ - ص ٤٠ وما بعدها.

(٤) يدعو طه حسين في الفقرة التاسعة من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الى أن ننقل الحضارة الغربية «خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد وما يعاب». انظر، محمد محمد حسين: حصوننا مهددة من داخلها - مؤسسة الرسالة - ط٦ - ١٤٠١/١٩٨١ ص١٠٥.

الأولى، ومن تلك الشروط التكافؤ بين المتحاورين. وقد نبه جمال الدين الأفغاني منذ القرن الماضي «على ان التكافؤ في القوى الذاتية المكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فان فقد التكافؤ لم تكن الرابطة الا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف..»[1]

فأول درجات السلم في تعايش الثقافات وحوار الحضارات، أن يسعى الشرقيون الى استكمال البناء الحضاري على بصيرة، فذلك هو السبيل الى هدم الرؤية الاستشراقية التي تسجن وجودهم الحضاري، موقنين، من قبل ومن بعد، أن العلاقات بين الشعوب ينبغي أن تكون علاقة تعارف، لا علاقة تنافر، مهتدين بالآية الكريمة: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾.[2]

(١) العروة الوثقى: ٤٨.

(٢) الحجرات: ١٣.

الخاتمة

تنتظم انتاج كل اديب أو شاعر سمعة مهيمنة[1] تضمن تماسك اجزائه وتقيه شر التفتت والتشتت، وهذه السمة المهيمنة ليست مفتاحا أساسيا لفهم مغاليق النص فحسب، بل لتقديم تفسير حضاري شامل، ما دامت هذه السمة ذات بعدين اثنين، أحدهما لغوي ـ فني، وثانيهما فكري ـ حضاري.

ولا بد لنا، عند دراستنا المتنبي، من تلمس هذه السمة التي تفسر لنا طبيعة الكون النفسي والشعري لابي الطيب.

لقد غامر الاستشراق بتقديم مجموعة من التفاسير لظاهرة التفرد التي حظي بها أبو الطيب، وما دامت المغامرة في ميدان البحث العلمي لا تخلو من فائدة، فاننا نقرر في شبه يقين جازم أن السمة المهيمنة التي تنتظم شعر المتنبي، فنيا وفكريا، هي (التصدي للانهيار الحضاري). وقد يبدو هذا الجزم منطويا على شطط في المغامرة، ولعله يبدو مصادما للروح العلمية التي ينبغي أن تتحلى بها مناهج الأدب، هذه الروح التي من شروطها الحذر والحيطة وتجنب الأحكام المطلقة. الا أننا لم نصدر هذا الحكم الا بعدما قلبنا بقية الاسباب على وجوهها، فبدا لنا أنها في مجملها، ان استجابت لجانب تفلتت من بين أيديها جوانب.

١ـ لقد كان من التفاسير المقترحة أن العروبة هي مفتاح شخصية المتنبي. وقد رأى بعض المستشرقين أن هذه العروبة كانت في معظم وجوهها عرقية تقوم على الانتقاص من غير العرب. واذا كانت الرؤية الاستشراقية اجمالا، وهي محكومة بمحيطها الحضاري قاصرة في هذا المجال، فان بلاشير لم يصادم الحق كل المصادمة عندما حكم على النقد العربي بأنه كان في موقفه من المتنبي وعروبته محكوما بالدوافع «القومية» أكثر مما كان مستجيبا لادبيات القول الشعري عند المتنبي، عندما أصر هذا

(١) نستعير من ياكبسون مصطلح (المهيمنة = La Dominante) ونتوسع فيه قليلا، فنسوقه سياقا جديدا يستجيب للرؤية الشمولية للمنهج الحضاري الذي يعترف بما لبنية النص اللغوية من أهمية، بيد أنه لا يراها كل شيء. Huit Questions de poetique: P. 77

النقد على جعل الشاعر بطلا «قوميا». فاذا نحن أخذنا بعين الاعتبار المد القومي الذي شهدته الساحة العربية طوال عقود من هذا القرن تبين لنا سبب هذا الاتجاه، ووجاهة ذلك الحكم.

ان مكونات حضارتنا لا ينفصل فيها ما هو عربي عما هو اسلامي، ولا يمكن أن تقوم هذه الحضارة بنبذ أحد هذين العنصرين الا اذا جاز لنا أن نتصور جسدا متحركا بلا روح أو روحا بلا جسد.

ان الروح العربية، كما فهمها المتنبي وكما عاشها، لا تمت بصلة الى الرؤية القومية الضيقة التي تكاد تصل أحيانا درجة التعصب العرقي المقيت.

ولقد كان أ. ميكال موفقا، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، عندما أكد أن هذه العروبة ليست سلالية بقدر ما هي لغوية، وهو أمر يستجيب لروح هذه الحضارة التي ترتكز في هذا المجال، على أحاديث رسول الله ﷺ التي تؤكد أن العربية اللسان، فهذا وحده يحررنا من بعض المواقف المرتبكة التي كان يقفها النقد الاستشراقي والعربي على السواء، حين يعرض لمرحلة أبي الطيب الفارسية، حتى لقد اتهم بعضهم الشاعر بالشعوبية.

فعندما يقف الشاعر أمام وزير فارسي ، هو ابن العميد، ليمدحه، ويصفه بأنه «عربي لسانه» يكون مخلصا لخطّه العام الشديد الاعتداد بهذه الحضارة التي لن يكتب لها البقاء والاستمرار والاشعاع، الا اذا كانت عربية اللسان. ولقد أيّدت الوقائع التاريخية ـ منذ عصر المتنبي حتى الآن ـ صدق هذه الرؤيا، اذ لم تستطع الممالك الاسلامية التي أقصت اللسان العربي أن تمثل روح الحضارة.

٢ـ ان الغلو في الحديث عن (عروبة) المتنبي، بالمفهوم القومي الضيق، لا يلبث أن يصطدم بعقبات في الطريق نابعة من شعر المتنبي وحياته.

فالحديث عن العروبة عند المتنبي يصاحبه حديث عن الاسلام، وهذا ما حدا ببعض النقاد الى موقف مناقض لموقف الزمرة الأولى، حين أنكر أن تكون العروبة هي المحرك الأساسي لمسيرة المتنبي الابداعية، مدافعا عن وجهة نظر أخرى ترى أن الاسلام هو الذي كان وراء تلك المسيرة.[١]

---

(١) محمد اليعلاوي: حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية. مهرجان المتنبي ـ بغداد ـ ١٩٧٧ ـ منشورات وزارة الاعلام.

ولم يعدم هذا الموقف قدرا صالحا من الشهادات الناطقة التي يوخر بها شعر المتنبي، مستجيبا لهذا الطرح الجديد.

ولم تكن هذه الصورة معتمدة في أصولها على الإشادة بالإسلام والمسلمين، كما تنطق بذلك روميات أبي الطيب فحسب، بل لقد كانت تتجلى أيضا في تسفيه النزعات الضالة، سواء أكانت هذه النزعات صادرة عن العدو الخارجي ـ الروم، أم كانت صادرة عن المذاهب المنحرفة التي كانت تنخر الكيان الحضاري من الداخل. فمن المظهر الأول قول الشاعر، ناعيا على حماة النصرانية تحريفهم لدين الله:

سبقت اليهم مناياهم ... ومنفعة الغوث قبل العطب
فخروا لخالقهم سجدا ... ولو لم تغث سجدوا للصلب
وكم ذدت عنهم ردى بالردى ... وكشّفت من كرب بالكرب
وقد زعموا أنه إن يعد ... يعد معه الملك المعتصب
ويستنصران الذي يعبدان ... وعندهم أنه قد صلب
ليدفع ما ناله عنهما ... فيا للرجال لهذا العجب
أرى المسلمين مع المشركين ... اما لعجز واما رهب
وأنت معه الله في جانب ... قليل الرقاد كثير التعب
كأنك وحدك وحدّته ... ودان البرية بابن وأب[1]

ان هذه الابيات التي تقوم دليلا على غيرة أبي الطيب على دين الله مما أصابه من تحريف على يد المبطلين، تكشف في الوقت ذاته عن تقاعس اولئك الذين ينتسبون الى الاسلام، دون أن يجردوا سيفا غضبا لحرمة تنتهك أو حمى يستباح أو عرض يهان.

ومن الثاني قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبّر أن المانويّة تكذب

٣ـ لم يكن الحديث عن الباطنية في شعر المتنبي غير حلقة في المنظمة الفكرية عند ماسينيون الذي أراد أن يفسر التاريخ الاسلامي برمته تفسيرا باطنيا غنوصيا، يستجيب لميوله المسيحية وأهوائه التي استجار بها من الأزمة التي شهدتها حضارة الغرب.

---

(١) البرقوقي ١ـ٢٣١ـ٢٣٢.

وكانت الحربان الكونيتان بعض تجلياتها. ولكن الغفلة عن هذه البواعث الشديدة الخصوصية حولت أبا الطيب في الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء داعية قرمطيا «يستحل دم الحجاج في الحرم». ولم يكن بامكان هذا التفسير أن يصمد أمام التحولات التي شهدتها حياة أبي الطيب وشعره، فاذا بأنصار هذا الرأي، وقد اعترضتهم بعض مواقف الشاعر العدائية للقرامطة، يرمون أبا الطيب بالتذبذب في مواقفه والتنكر لمبادئه التي بنى عليها ثورته في بادية السماوة.

والحق أن هذه التهمة لا تصمد أمام الوقائع الشعرية والحياتية التي صاغها المتنبي بسلاحي: السيف والقلم. وهي تعارض ما أسميناه «التصدي للانهيار الحضاري» هذا الانهيار الذي كان من أبرز وجوهه المعاول التي تحدث عنها المتنبي في قوله:

وسوى الروم خلف ظهرك روم ... فعلى أي جانبيك تميل[1]

٤- لم يكن الانهيار الحضاري وقفا على السياسة والعقيدة، وانما بدأ يسطو على المواقع الادبية أيضا، فأصيب الادب برخاوة تسربت الى مفاصله، فصار أدبا هشا أطلق عليه النقاد «أدب السخف»[2]، وهو أدب غلبت عليه نزعة اللهو والركون الى اللعب من ملاذ الحياة الدنيا كما جاء على لسان الرّفاء:

ألذُّ العيش إتيانُ الصبيح ... وعصيانُ النصيحة والنصيح
واصغاءٌ الى وتر وناي ... اذا ناحا على زقٍ جريح
غداة دُجُنَّةٍ وطْفاء تبكي ... إلى ضَحِكٍ منَ الزَّهْرِ المَليح
وقد حُدِيَتْ قلائصُها الحيارى ... بحادٍ من رَواعِدِها فصيح
وبرقٍ مثلِ حاشيَتَيْ رِدَاءٍ ... جَديدٍ مُذْهَبٍ في يَوْم ريح[3]

وأين هذا من همة المتنبي وطموحه الذي يعبر عنه قوله:

أفكر في معاقرة المنايا ... وقَوْدِ الخيل مُشرفةَ الهوادي
زعيمٌ للقنا الخَطِّي عَزْمي ... بسفْكِ دمِ الحَوَاضِرِ والبوادي

---

(١) نفسه: ٣/٢٧٧.

(٢) لقد رضي هؤلاء الشعراء أنفسهم بهذا الاسم وتباهوا به فقال ابن الحجاج وقد عاتبه بعض الرؤساء على سخفه:

سيدي، سخفي الذي قد صار يأتي بالدواهي
أنت تدري أنه يد فع عن مالي وجاهي

(٣) اليتيمة: ٢/١١٨-١١٩.

الـى كَمْ ذا الـتـخـلفُ والـتـوانـي وكـم هذا الـتـمـادي في التمـادي
وشغـلُ النفْسِ عن طلب المعـالي ببَيعِ الشعــر في سوق الكَســاد[1]

لقد كسدت سوق الشعر حين رضي الشعراء الهوان لأنفسهم، ولم يكن انحراف الشعر الى المسالك الضيقة غير مظهر من مظاهر الانهيار الحضاري، ولذلك كان لا بد من صدمة قوية تهز مملكة الشعر هزا، وقد كان صاحبها هو المتنبي. لقد اختار أبو الطيب «التبدي» في شعره سلاحا يقاوم به التصدع الشعري. فالتبدي والغرابة والحزونة والخروج على ما ألف الناس وركنت اليه النفوس كل أولئك كان مرتقى صعبا اختار الشاعر أن يسيِّر فيه جياد الشعر الجامحة، كما مشّى سيف الدولة الخيل اذا زلقت ببطونها (كما تتمشى في الصعيد الأراقم).

ليس «التبدي» في شعر أبي الطيب اذاً اخلاصا لتقاليد الشعر العربي بقدر ما هو حفاظ على الهوية المهددة، وانبعاث للقوة الصامدة، ان فاتته القوة الغالبة. فالشاعر المقلد لا يقيم الدنيا ويقعدها، ولا يثير زوبعة، وانما يمر هونا ثم ينسل منفردا الى زاوية من زوايا التاريخ. أما المتنبي فقد كان الرجل الذي أثار بشعره وشخصيته من الجدل والخصومة ما أجدره معها أن يسمى: زوبعة الدهور.[2]

ومما لا ريب فيه أن أ. ميكال أدرك الصواب حين قال عن أبي الطيب: «أن عروبة اللغة التي يبحث عنها في الصحراء ليست إذاً وبشكل دائم دربا ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة، فقد يمكن أن تكون مستودعا كبير السعة، مفتوحا للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق.»[3]

ولقد ت كذلك عند المتنبي، ولكنها كانت أيضا اللغة التي تصل الماضي بالحاضر، وتـ ى الى تحصين الحاضر ضد محاولات التهجين، وكأنا بأبي الطيب كان نذيرا لقومه من مغبة انطفاء شعلة هذه اللغة اذ سيكون ذلك ايذانا بغروب الهوية الحضارية. ان العهد لم يطل بعد المتنبي حتى ظهر أول أثر أدبي جديد بهذا الاسم في بلاد الاسلام بلسان غير عربي، هو «الشاهنامه» التي ما كانت غير بعث صريح وسافر للشعوبية وما تتضمنه من قيم جاهلية مناقضة لروح الحضارة.

---

(١) البرقوقي ٢/٧٧.

(٢) صفة أطلقها مارون عبود على المعري.

(٣) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات.

٥ـ يظهر المستشرقون، من جهة، أمام مواطنيهم علماء مهيمنين على مجال غريب هو مجـال (الشـرق)، ولكنهم يظهروان، من جهة أخرى متخلفين عن مواكبة المناهج المستحدثة، مشدودين الى الماضي.

وإذا كنا قد رأينا أن تعدد المناهج الاستشراقية، في جوهره، تعدد شكلي، فان قصور الدراسات الاستشراقية ـ فيما نرى ـ ليس قصورا منهجيا بقدر ما هو قصور نابع من الرؤية المقيدة التي تظل عاجزة عن الانعتاق من عقابيل الاستشراق التقليدي الذي يقسم الحضـارات الى (مـلاحظ = الغرب) متفوق ومتحكم، و(ملاحظ = الشرق) مستسلم، خاضع لمبضع المستشرق اللغوي.

واذا كنـا أيضا قد رأينا داخل الاستشراق المعاصر محاولات للتخلص من هذه الـرؤية المقيدة، فاننـا نخشى أن تصـاب هذه المحـاولة بالاحباط ان هي أخطأت الـطريق، واستبـدلت بالمكـونـات الاستشـراقية التقليدية مكـونات لا تختلف عنها جوهريا، لا تراعي خصائص حضارة الشرق بقدر ما تراعي في هذه الحضارة الجوانب التي تسـاعـد على فك معضـلات الغـرب، سواء أتعلق الأمـر بالغرب الاقطاعي ـ الصليبي، أم بالغرب الاستعماري ـ التقليدي، أم بالغرب الامبريالي ـ الحديث.

الفهارس



فهرس الآيات

فهرس القوافي

القافية	البحر	الصفحة
الأجم	البسيط	٣١٥
فهم	البسيط	٣١٥
القسم	البسيط	٣١٥
يختصم	البسيط	٣٣٢-٢٣٨
والقزم	المنسرح	١٤٢
القدم	المنسرح	٢١٩
عجم	المنسرح	٢١٩
غنم	المنسرح	٣٣٥-٢٣٤
هازم	الطويل	٢٢٧-١٩٤
لائم	الطويل	٢٨٢-٢١٣
البهائم	الطويل	٢١٣
الغواشم	الطويل	٢١٣
عاصم	الطويل	٢٢٧-٢١٩
سالم	الطويل	٢٢٧-٢١٩
ناظم	الطويل	٢٥٤
الغماغم	الطويل	٢٥٤
نادم	الطويل	٢٥٤
الجوازم	الطويل	٢٨٢-٢٥٩
زمازم	الطويل	٢٦٠
ضبارم	الطويل	٢٦٠
القوادم	الطويل	٢٦١
يصادم	الطويل	٣١٨-٢٦١
العظائم	الطويل	٢٩٨
المكارم	الطويل	٣١٤-٢٩٨
متلاطم	الطويل	٣١٤
دعائم	الطويل	٣١٤
ظالم	الطويل	٣١٤

ثانياً: قوافي بقية الشعراء

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
عُلوى	الطويل		٢٦٠
أضاءها	الطويل	قيس بن الخطيم	٣٢٢
وراءها	الطويل	قيس بن الخطيم	٣٢٣
عذراء	البسيط	أبو نواس	٩٥
كوكب	الطويل	النابغة الذبياني	١٧٧
ثاقبُه	الطويل	أبو الطمحان القيني	٣٢٠
موكب	الطويل	عامر بن الطفيل	١٢٥
أب	الطويل	عامر بن الطفيل	١٢٥
مذهب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
للأب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
المجدب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
السُلُب	البسيط	ابن جنى	١٠٥
قارب	الطويل	دريد بن الصمة	٢٥٧
شهاب	الكامل	دريد بن الصمة	٢٥٧
حسبه	المنسرح	أبو تمام	٢٥٨ـ٢٥٩
ولهاثي	الخفيف	أحمد الجندي	١١٢
وارث	الطويل	ابن دريد	٢٥٨
لاهث	الطويل	ابن دريد	٢٥٨ـ٢٥٩
ماسح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
رائح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
الأباطح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
النصيح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
جريح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
المليح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
الفصيح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
ريح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
مقصَّد	الكامل	ثابت بن هارون الرقي	١٠٥
برد	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أودُ	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أعودها	البسيط	سعدي الشيرازي	٣٢٨
قواد	البسيط	ابن المعتز	٣١٠
العبيد	الوافر	الفرزدق	٩٤
نكدِ	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
ممتد	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
الخدِ	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
صاغر	الطويل	أبو فراس	١٨٤
ضامرُ	الطويل	أبو فراس	١٨٤
الدوابر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
كاسر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
ماطر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
متواتر	الطويل	الحارث بن وعلة الجرمي	٣٢٠
بالذكور	الوافر	المهلهل	٣٢٠
الجامع	السريع	المهلهل	١٤٣
الرابع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطائع	السريع	المهلهل	١٤٣
الواسع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطامع	السريع	المهلهل	١٤٣
قناعه	الكامل	المهلهل	٢٦٤
لوداعه	الكامل	المهلهل	٢٦٥
ينطلق	الطويل	البحتري	٢٥٩
اشفاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
الأعلاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
باق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠

الأعلام

البــاء

التـــاء

الثـــاء

الجيـــم

الحـــاء

الخـــاء

الـــدال

الـــذال

الـــراء

١٦ـ١٧

الـــزاي

السين

الشيـــن

الصـــاد

الضـــاد

الطـــاء

الظـــاء

العيـــن

الغيـــن

الفـــاء

اللام

الميم

النـــون

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمترجمة إليها:

١ ـ ديوان المتنبي وشروحه:

١ ـ التبيان في شرح الديوان: أبو البقاء العكبري. ضبطه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. ط. دار الفكر. د.ت.

٢ ـ تصويب البيان في شرح الديوان: مولانا عبيد الله العبيدي ـ ط. كانبور ـ الهند، د.ت (الأوردية).

٣ ـ ديوان المتنبي: شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

٤ ـ ديوان المتنبي: شرح المحبي، محمد أمين بن فضل الله، (محبي شرح ديوان متنبي ـ بالفارسية)، كلكته ـ الهند، د.ت.

٥ ـ ديوان أبي الطيب: شرح الواحدي، بعناية فريدرخ ديتريصي، برلين، ١٨٦١.

F.R.Dieterici: Mutanabbi Carmina cum commentario Wâhidi - Berlin, 1861.

٦ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: ناصيف اليازجي، دون ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه.

٧ ـ شرح المشكل من شعر المتنبي: ابن سيده، علي بن إسماعيل، بتحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

٨ ـ الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي: أبو الفتح ابن جني ـ بتحقيق: د. محسن فياض ـ بغداد، ١٩٧٣.

٩ ـ الفسر: ابن جني، حققه وعلق عليه صفاء خلوصي، بغداد، الجزء الأول: ١٩٦٩ ـ الجزء الثاني. ١٩٧٧.

ب ـ الدراسات والدواوين:

١٠ ـ أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢.

١١ ـ الإبانة عن سرقات المتنبي: أبو سعيد العميدي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩.

١٢ ـ الاتجاهات الأدبية الحديثة: ر.م. ألبيريس، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٨٠.

١٣ ـ أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع: د. عباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

١٤ ـ أثر ابن جني في الحركة النقدية حول المتنبي: محمد عبد الصمد الأجراوي، رسالة جامعية مرقونة، قدمت لكلية الآداب بالرباط (١٩٨٦ـ١٩٨٧).

١٥ ـ أخبار أبي تمام: أبو بكر الصولي. بتحقيق وتعليق: خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.

١٦ ـ الأدب العربي: أندري ميكال. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، الطيب العشاش، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، ١٤٠٠/١٩٨٠.

١٧ ـ الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه: (الجزء الأول): د. عباس الجراري، مكتبة المعارف الجديدة ـ الرباط، ط٣، ١٤٠٦/١٩٨٦.

١٨ ـ الأدب المقارن: طه ندا، بيروت، ١٩٧٥.

١٩ ـ الأدب المقارن: ماريوس فرانسوا غويّار، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط١، ١٩٧٨.

٢٠ ـ الأدب المقارن: د. محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، د.ت.

٢١ ـ الاستشراق: إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.

٢٢ ـ الاستشـراق والاستشـراق معكـوساً: د. صادق جلال العظم، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨١.

٢٣ ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود حمدي زقزوق، (كتاب الأمة: ٥)، قطر، ط١، ١٤٠٤.

٢٤ ـ الاستشراق والمستشرقون: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.

٢٥ ـ إعجـاز القـرآن: أبو بكر الباقلاني، بتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت.

٢٦ ـ الإسـلام: هنـري ماسّيه، ترجمـة بهيج عثمان، علق عليه وقدم له مصطفى الرافعي ومحمد جواد مغنية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٢، ١٩٧٧.

٢٧ ـ الإسلام في القرن العشرين (ضمن موسوعة العقاد الإسلامية): عباس محمود العقاد، م٤ ـ دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١

٢٨ ـ الإسلام وحضارته: أندريه ميكيل، ترجمة: زينب عبد العزيز، مراجعة كمال الدين الحفناوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، د.ت.

٢٩ ـ اقتضاء العلم العمل: الخطيب البغدادي، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٨٩.

٣٠ ـ الالماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: القاضي عياض، بتحقيق السيد أحمد صقر. دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، ط١، ١٣٨٩/ ١٩٧٠.

٣١ ـ الأمثـال السائرة من شعر المتنبي: الصاحب بن عباد، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، طبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٥.

٣١م ـ الانتروبولوجيا والاستعمار: ج. لكلرك، ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٣٢ ـ الأيديولــوجية الصهيونية: عبـد الـوهـاب محمـد المسيري، (سلسلة: عالم المعرفة، ٦١)، الكويت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٣٣ ـ البداية والنهاية: الحافظ ابن كثير، مطبعة المعارف، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.

٣٤ ـ برنامج طبقات فحول الشعراء. محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، د.ت.

٣٥ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٣٦ ـ تاريخ أخبـار القـرامـطة: ابن سنان «وابن العديم»، وترجمة الحسن الأعصم القرمطي، حققه: سهيل زكار، بيروت، ١٩٧١.

٣٧ ـ تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات، دار الثقافة، بيروت، ط٢٢، ١٩٧٨.

٣٨ ـ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار (ج١-٢)، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨.

٣٩ ـ تاريخ الأمم والملوك: أبو جعفر الطبري (ويليه: صلة تاريخ الطبري، لابن سعد القرطبي)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

٤٠ ـ تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٤١ ـ تاريخية الفكـر العـربي الإسـلامي: محمـد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.

٤٢ ـ تاريخ الكـوفـة: السيد حسين بن السيد أحمـد البـراقي النجفي، المـطبعـة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٧٩/ ١٩٦٠.

٤٣ ـ تاريخ النقد العربي عند العرب: د. إحسان عباس، دار الثقافة: ط٥، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

٤٤ ـ تاريخ اليعقوبي، بيروت، د.ت.

٤٥ ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية: د. مصطفى خالدي، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ط٥، ١٩٧٣.

٤٦ ـ تحقيق النصوص ونشرها: عبد السلام هارون، القاهرة، ط١، ١٣٧٤/ ١٩٥٤.

٤٧ ـ تراثنا بين ماض وحاضر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.

٤٨ ـ التطلع القومي عند المتنبي: جاسم محسن عبود، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦.

٤٩ ـ تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا: د. خالد زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٥٠ ـ أبو تمّام وأبو الطيب في أدب المغاربة: د. محمد ابن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

٥١ ـ الثقافة الإسلامية في الهند: عبد الحيّ الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨.

٥٢ ـ جاذبية الإسلام: مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٥٣ ـ الجزية والإسلام: دانييل دينيت، ترجمة وتقديم: فوزي فهيم جاد الله، مراجعة: د. إحسان عباس، دار الحياة، بيروت، د.ت.

٥٤ ـ جمهرة أشعار العرب· أبزيد القرشي، بتحقيق: علي محمد ا لبجاوي، دار نهضة مصر، د.ت.

٥٥ ـ جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٧.

٥٦ ـ الجويني إمام الحرمين: د. فوقية حسين محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط٢، ١٩٧٠.

٥٧ ـ حرب القلم (ج٦): محمد حسن الوزّاني، ١٩٨٦.

٥٨ ـ حصوننا مهددة من داخلها: محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠١/ ١٩٨١.

٥٩ ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٣٨٧/ ١٩٦٧.

٦٠ ـ حوار الحضارات: روجه (رجاء) غارودي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات ـ باريس، ط١، ١٩٧٨.

٦١ ـ حياة الشعر في الكوفة: د. يوسف خليف، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.

٦٢ ـ الحيوان: الجاحظ، بتحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨/١٩٦٩.

٦٣ ـ الخراج والنظم الإسلامية للدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧.

٦٤ ـ خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (الجزء الثاني)، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨.

٦٥ ـ الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، بتحقيق: علي محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت.

٦٦ ـ خصائص الأدب العربي: أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري ـ القاهرة، د.ت.

٦٧ ـ خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٩/ ١٩٦٩.

٦٨ ـ الخيال الشعري عند العرب: أبو القاسم الشابي، تونس، ١٩٦١.

٦٩ ـ دراسات في تاريخ الدولة العربية: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

٧٠ ـ دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٣٨٨/١٩٦٨.

٧١ ـ الدراسات العربية الإسلامية في أوربا: د. ميشال جحا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

٧٢ ـ دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

٧٣ ـ ديوان البحتري: بتحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٢.

٧٤ ـ ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزي: حققه: محمد عبدة عزام، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٦.

٧٥ ـ ديوان عمر أبي ريشة: دار العودة، ط١، ١٩٧١.

٧٦ ـ ديوان النابغة الذبياني: بتحقيق: د. شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨.

٧٧ ـ ديوان أبي نواس: بتحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

٧٨ ـ ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين: ر. بلاشير، ترجمة: أحمد أحمد بدوي، ط. نهضة مصر، د.ت.

٧٩ ـ ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٦٨.

٨٠ ـ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها: د. محمد عابد

الجابري. (مقال منشور في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج١، ص ص٣٠٥ـ٣٣٨، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، طبع في تونس، ١٩٨٥).

٨١ ـ الرؤوس: مارون عبود، دار مارون عبود ـ دار الثقافة، بيروت، ط٥، ١٩٧٢.

٨٢ ـ رسالة أ. ميكال إلى صاحب هذا البحث: بتاريخ ١٩٨٦/١/٧.

٨٣ ـ رسالة افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد، بتحقيق: وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٧٠.

٨٤ ـ الرسالة الحاتمية: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: إبراهيم الدسوقي البساطي. (ملحقة برسالة: الإبانة).

٨٥ ـ رسالة الغفران: أبو العلاء المعرّي، بتحقيق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، دار المعارف بمصر، ط٦، ١٩٧٧.

٨٦ ـ الرسالة الموضحة، في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره: أبو علي الحاتمي، بتحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت: ١٩٦٥/١٣٨٥.

٨٧ ـ الرفض ومعانيه في شعر المتنبي: يوسف الحناشي، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤/١٤٠٤.

٨٨ ـ روائع إقبال: أبو الحسن الندوي، بيروت، ط. ١٩٦٨/١٣٨٨.

٨٩ ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب: ابن العديم (كمال الدين)، بتحقيق: سامي الدهان: ج١، دمشق ١٩٥١/١٣٧٠.

٩٠ ـ سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها (١٩٤٧ـ١٩٤٨): ليفي ـ بروفنسال، القاهرة، ١٩٥١ ـ المطبعة الأميرية، ترجمها إل العربية: محمد عبد الهادي شعيرة، راجعها: عبد الحميد العبادي.

٩١ ـ سيبويه والقراءات (دراسة تحليلية معيارية): أحمد مكي الأنصاري، توزيع: دار المعارف بمصر، ١٣٩٢/١٩٧٢.

٩٢ ـ سيف الدولة الحمداني: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي ـ القاهرة، د. ت.

٩٣ ـ سيفيات المتنبي (دراسة نقدية للاستخدام اللغوي): سعاد عبد العزيز المانع، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١/١٩٨١.

٩٤ ـ شخصيات قلقة في الإسلام: دراسات ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية، القاهرة، ط. ٢، ١٩٦٤.

٩٥ ـ شرح ديوان الحلاج: د. كامل مصطفى الشيبي، مكتبة النهضة، بغداد، بيروت، ط. ١، ١٣٩٤/١٩٧٤.

٩٦ ـ شرح القويسني عن متن السلم في المنطق للأخضري، ط، البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٩/١٩٥٩.

٩٧ ـ شعر الحرب في أدب العرب: د. زكي المحاسني، دار المعارف بمصر، ط. ٢، ١٩٧٠.

٩٨ ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩.

٩٩ ـ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، يوسف البديعي، بتحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبده زيادة عبده، دار المعارف بمصر، ط. ٢، د. ت.

١٠٠ ـ صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى: ريتشارد سوذرن، ترجمة وتقديم، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط. ١، ١٩٨٤.

١٠١ ـ ضحى الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٠. د. ت.

١٠٢ ـ ظهر الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٥، ١٣٨٨/١٩٦٩.

١٠٣ ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.

١٠٤ ـ طبقات المفسرين: الداودي (شمس الدين محمد بن علي بن أحمد): دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠٥ ـ أبو الطيب المتنبي (دراسة في التاريخ الأدبي): بلاشير، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشوارت وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.

١٠٦ ـ أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين: د.عبدالله الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٧.

١٠٧ ـ طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها: د. محمد كامل حسين ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط.١، ١٩٥٩.

١٠٨ ـ أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠٩ ـ العرب وأوروبا, لويس يونغ، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٧٩.

١١٠ ـ العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١، ١٣٨٩/١٩٧٠.

١١١ ـ العقد الفريد: ابن عبد ربّه، شرحه وضبطه وصححه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ط.٣، ١٣٨٤/١٩٦٥.

١١٢ ـ أبو العلاء وما إليه، عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.

١١٣ ـ علم اللغة: د. علي عبد الوافي وافي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط.٤، ١٣٧٧/١٩٥٧.

١١٤ ـ العلم والأيديولوجية: ميشيل ماركوفيتش، ترجمة أحمد السطاتي، منشوارت

أقلام، السلسلة الثقافية، ١/١٩٧٣.

١١٥ ـ العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان: محسن الميلي، دار الفكر للنشر والتوزيع، تونس، ط. ١، ١٩٨٦.

١١٦ ـ العلوم الإنسانية والأيديولوجية: محمد وقيدي، دار الطليعة، بيروت، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط. ١، ١٩٨٣.

١١٧ ـ العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط. ٤، ١٩٧٢.

١١٨ ـ العوامل السياسية في شعر المتنبي: عصام السيوفي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١١٩ ـ غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد): عني بنشره برجستراسر، ط. ٢، ١٤٠٢/١٩٨٢.

١٢٠ ـ الفتح على أبي الفتح: ابن فورجة، بتحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد، ١٩٧٤.

١٢١ ـ فتوح البلدان: البلاذري، بتحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٢٢ ـ الفصول الأربعة. عمر فاخوري، دار الآفاق الجديدة ،بيروت، ط. ١، ١٤٠١/١٩٨١.

١٢٣ ـ فصول في الشعر ونقده: د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.

١٢٤ ـ فضائح الباطنية والمستظهري: أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت ـ القاهرة، ١٣٨٣/١٩٦٤.

١٢٥ ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت، ط. ٥، ١٩٧٠.

١٢٦ ـ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر: أحمد سمايلوفيتش، دار المعارف، مصر، د.ت.

١٢٧ ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر: أ ـ الطبعة السادسة. ب ـ الطبعة العاشرة.

١٢٨ ـ الفهرست: ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٢٩ ـ فوات الوفيات، والذيل عليها: ابن شاكر الكتبي، بتحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

١٣٠ ـ في التذوق الجمالي لما اشتمل على ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم: محمد علي أبو حمدة، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب: عمان، ١٤٠٥/١٩٨٥.

١٣١ ـ في التراث العربي: مصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، ودار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩.

١٣٢ ـ القرآن الكريم، برواية ورش، عن نافع.

١٣٣ ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، محمد عبد الفتاح عليان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

١٣٤ ـ قصائد: نزار قباني.

١٣٥ ـ قصة المتنبي: أحمد الجندي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.

١٣٦ ـ قيس بن الخطيم: حسن الأمراني، رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بفاس، عام ١٩٨١.

١٣٧ ـ الكامل في التاريخ: ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي المكارم)، م.٨، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة بريل، ١٨٦٢.

١٣٨ ـ الكشف عن مساوىء المتنبي : الصاحب بن عباد، بتحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحق برسالة الإبانة).

١٣٩ ـ كليات إقبال (بالاوردو)، ط . علي كره ـ الهند .

١٤٠ ـ اللزوميات: أبو العلاء المعري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٠٣/١٩٨٣ .

١٤١ ـ اللغة العربية معناها ومبناها : د. تمام حسان، دار الثقافة ـ البيضاء، د. ت .

١٤٢ ـ ماركس ونهاية الاستشراق: بريان تيرنر، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط. ١، ١٩٨١ .

١٤٣ ـ مؤرخو الشرفاء: ل. بروفنسال، تعريب عبد القادر الخلادي، الرباط، ١٣٩٧/١٩٧٧ .

١٤٤ ـ المتنبي : د. زكي المحاسني، سلسلة نوابغ الفكر العربي : ١٥ ، دار المعارف بمصر، ١٩٥٦ .

١٤٥ ـ المتنبي : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت .

١٤٦ ـ المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث : د. محمد عبد الرحمن شعيب، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ .

١٤٧ ـ المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس: شفيق جبري، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٣٤٩/ ١٩٣٠ .

١٤٨ ـ المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس: وقائع مهرجان المتنبي الذي أقامته وزارة الثقافة العراقية في بغداد، من ٥ـ١٠ تشرين الثاني ١٩٧٧ ، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩ .

١٤٩ ـ المتنبي وسعدي : حسين علي محفوظ، ط. الحيدري ـ طهران، ١٩٥٧ .

١٥٠ ـ المتنبي وشوقي وإمارة الشعر: عباس حسن، دار المعارف ط. ٢، ١٩٧٣.

١٥١ ـ المتنبي والقرامطة: د. محمد محمد حسين، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط. ١، ١٩٨١/١٤٠١.

١٥٢ ـ المتنبي يسترد أباه (دراسة في نسب المتنبي): عبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٠.

١٥٣ ـ المحصول الفكري للمتنبي: سهيل عثمان ومنير كنعان، دار الإرشاد، بيروت، ط. ١، ١٩٦٩/١٣٨٩.

١٥٤ ـ مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، البابي الحلبي، مصر، ط. ٢، ١٩٥٨/١٣٧٧.

١٥٥ ـ المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا: فيليب فان تيغم، ترجمة فريد أنطونيوس، دار عويدات، بيروت، ط. ١، ١٩٦٧.

١٥٦ ـ مروج الذهب: المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط. ١، ١٩٦٥.

١٥٧ ـ المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ط. ٤، ١٩٨٠.

١٥٨ـ مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.

١٥٩ ـ مطالعات في الكتب والحياة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٣، ١٩٦٦/١٣٨٦.

١٦٠ ـ مع شعراء الأندلس والمتنبي، أميليو غرسية غومث، تعريب الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط. ٣، ١٩٨٣/١٤٠٣.

١٦١ ـ مع أبي الطيب: عبدالله الطيب، جامعة الخرطوم، ط. ٢، ١٩٧٥.

١٦٢ ـ مع المتنبي: طه حسين، دار المعارف، بمصر، د. ت.

١٦٣ ـ مفاهيم نقدية: رينيه ويليك: ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) ـ الكويت، ١٩٨٧/١٤٠٧.

١٦٤ ـ المفضليات: المفضل الضبي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط. ٤، د. ت.

١٦٥ ـ مقال عن المنهج: رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ٣، ١٩٨٥.

١٦٦ ـ مقدمة في المنهج: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٧١.

١٦٧ ـ الملل والنحل: الشهرستاني (أبو الفتح)، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.

١٦٨ ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، فرانتز روزنتال، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت، ط. ٣، ١٤٠٠/١٩٨٠.

١٦٩ ـ مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: ديفد ديتشس، ترجمة د. محمد يوسف نجم، مراجعة د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.

١٧٠ ـ المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره: ابن وكيع التنيسي، قرأه وقدم له وعلق عليه محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، د. ت.

١٧١ ـ الموضحة: أبو علي الحاتمي، بتحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر ـ دار بيروت، ١٣٨٥/١٩٦٥.

١٧٢ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، بتحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ٢، ١٩٨١.

١٧٣ ـ منهج التبريزي في شروحه، والقيمة للتاريخية للمفضليات: د. فخر الدين قباوة، المكتب العربية بحلب.

١٧٤ ـ الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحق الشاطبي دار المعرفة، بيروت، د. ت.

١٧٥ ـ نظرية الأدب: أوستين وارين ورينيه ويليك، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٧٢/١٣٩٢.

١٧٦ ـ النقد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، مراجعة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط. ٢، ١٩٨٠.

١٧٧ ـ النقد المنهجي عند العرب: د. محمد مندور (ومعه: منهج البحث في الأدب واللغة، للانسون وماييه)، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩.

١٧٨ ـ نقد النقد: تزيفيتان تودوروف، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط. ١، ١٩٨٦.

١٧٩ ـ أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد: د. أحلام الزعيم دار العودة، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١٨٠ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)، حققه وشرحه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط. الحلبي بمصر، د. ت.

١٨١ ـ وفيات الأعيان: ابن خلكان، بتحقيق د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.

١٨٢ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: أبو منصور الثعالبي، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٩٧٣/١٣٩٢.

ج ـ الدوريات:

١٨٣ ـ الآداب (مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر): السنة ٢٧، ١/١٩٧٩، بيروت.

١٨٤ ـ آفاق عربية (مجلة فكرية شهرية عامة): السنة ٢، ٤/١٩٧٧، بغداد.

١٨٥ ـ أخبار التراث العربي (نشرة يصدرها معهد المخطوطات العربية): ع. ٣١/ رمضان ـ شوال ١٤٠٧/ يماي ـ يونيو ١٩٨٧، الكويت.

١٨٦ ـ الأمّـة (مجلة إسـلامية شهرية جامعة): السنة ٦، ع.٦٨/ شعبان ١٤٠٦/ ابريل ١٩٨٦، الدوحة، قطر.

١٨٧ ـ الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية): السنة ٥، ع. ٣١، يناير ـ مارس ١٩٨٣، ع. ٣٢، إبريل ـ يونيو ١٩٨٣، بيروت.

١٨٨ ـ الكـرمل (فصلية ثقافية): ١١/١٩٨٤، (يتضمن العدد ترجمة كاملة لكتاب رولان بارت، بقلم إبراهيم الخطيب) نيقوسيا ـ قبرص.

١٨٩ ـ كلمات: العدد المزدوج ٥ـ٦ / ١٩٨٥ ـ البحرين.

١٩٠ ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: م. ٥٢ ـ ج. ٤، ذو القعدة ١٣٩٧/ اكتوبر ١٩٧٧.

١٩١ ـ المشرق: ٣٤/ ١٩٣٦، بيروت.

١٩٢ ـ المشكاة: ١/ ١٩٨٤، وجدة.

١٩٣ ـ المكشوف: السنة ٢، ع. ٨٤/ ٢٤ شباط (فبراير) ١٩٣٧، ع. ٨٥/ ٣آذار ١٩٣٧، بيروت.

١٩٤ ـ المناهل: ع. ٣٤/ ذو القعدة ١٤٠٦ ـ يوليو ١٩٨٦، الرباط.

١٩٥ ـ المورد (مجلة تراثية فصلية): م. ٦، ع. ٣، ١٩٧٧، بغداد.

د ـ الموسوعات والمعاجم

١٩٦ ـ تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة.

١٩٧ ـ التعـريفـات: الجـرجـاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف. الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.

١٩٨ ـ دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية عبد الحميد يونس وآخرون. م.

١ـ ع. ١، جمادى الثانية ١٣٥٢هـ/ أكتوبر ١٩٣٣.

١٩٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين، م٣ ـ ج١٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٧/١٣٩٧.

٢٠٠ ـ رائد الدراسة عن المتنبي: كوركيس عواد وميخائيل عواد، بغداد، ١٩٧٩.

٢٠١ ـ الصحاح: الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

٢٠٢ ـ الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الحسيني الكفوي، أعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق ١٩٨١.

٢٠٣ ـ لسان العرب: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر ـ بيروت. د. ت.

٢٠٤ ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، د. ت.

٢٠٥ ـ موسوعة المستشرقين: د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ١، ١٩٨٤.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

205- Armantier (L.), Orientalisme et Linguistique. Introduction aux 'Principeles Langues Continentales de L'Extreme Orient.

Lesidiomes, Sino - tibetains. ed, L'aurore/univers Qubec 1980.

206 - Arnaldez (R), Hallaj ou la religion de la croix, Paris, 1964.

207 - Barthold (V), la decouverte de L'asie, histoire de L'orientallisme en Europe et en Russie, traduit du russe et annote par B. Nikitine Paris Payot 1947.

208 - Bellour (R), Le livre des autres (entretiens), U.G.E., Paris 1978.

209 - Blachere (R), Ibn al-Qarih et la genese de L'epitre du pardon d'Al Ma'arri (extait de la revue des etudes islamiques) annees 1941 - 1946 Paris 1947.

210 - Blachere (R) Note sur un commentaire du Diwan d'Al-Mutanabbi (annales de L'institut des etudes orientales) VoL IV, 1938, pp.121-127 Librairie Larose Paris.

211 - Blachere (R) Le Poete arabe Al-Motanbbi et L'occident musulman "Revue des etudes islamiques" VoL. III, Paris 1929 cahier I, pp. 127-135.

212 - ------- Un poete arabe du IVe siecle de L'hegire (Xe siecle de JC) About-tayyib al-Motanabbi. (Essai d'histoire litteraire), Andrien-Maisonneuve, Paris 1935.

213 - Blachere (R) et Sauvaget (J), Regles pour editions et traductions de texts arabes. Collection arabe, Paris 1945.

214 - Blachere (R), La vie egale et sage du poete al-Ma'arri. (Paru dans "Connaissance" No 1- oct 1945) Institut Francais de Damas.

215 - ------, Vue d'ensembles sur la poetique classique des, Arabes, Extrait de la revue des etudes semitiques, 1938, 1, Paris 1938.

216 - Broglie (Le Duc de), Eloge de Silvestre de Sacy. (Melanges de Litterature orientale: de Sacy - Paris).

217 - Canard (M), Byzance et les musulmans du proche orient. London, 1973.

218 - -------, Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie. Tome I, Alger 1951.

219 - ------, Sayf Al Dawla, recueil de textes relatifs a L'emir Sayf al Dawla Le Hamdanide, avec annotations, cartes et plans. Bibliotheca Arbaica, Alger 1934.

220 - Chaladon (F), Histoire de la premere croisade jusqu'a L'election de Godefroi de Bouillon (avant-propos de humman Chaladon), Paris 1925.

221 - Charnay (J.P.), Les contre - orients, ou comment perser L'autre selon soi. La bibliotheque arabe: Sindbad, Paris 1980.

222 - Corneille, Le Cid. Librairie Larousse, Paris 1970.

223 - Daher (J), Essai sur le pessimisme chez le poete arabe Al-Mutanabbi. (Arabica, Vol IV - 1957; pp. 42-54)

224 - Darmesteter (J), Essais Orientaux. (de la part de la France dans les grandes decouvertes de L'orientalisme moderne), Paris 1883.

225 - Decaux (A), Saladin, le sultan chevalier. Historia sommaire pp 51-63 No 402, Mai 1980.

226 - Dejeux (J) La litterature algerienne contemporaine, col. que-sais-je? P.U.F. 1975.

227 - Dermenghem (E), Les plus beaux testes arabes. ed La Colombe, Paris 1951.

228 - Devic (M), La litterature arabe. (Revue politique et litteraire: sommaire du No 30 8e annee 2e serie pp 689-704.
25 janvier 1879.

229 - Diehel (C), les grands problemes de L'histoire Byzantine. A. Colling 1943.

230 - Ducellier (A), Le drame de Byzance. Ideal et echec d'une societe chretienne. Hachette 1976.

231 - Dugat (G), Histoire des orientalistes de L'Europe, du XII au XIX siecle, Paris 1868.

232 - ------, Poesies Arabes. Essai de Traduction en vers francais imprimerie nationale 1850.

233 - Duval-Destains, Poesies de Motenabby. (Mercure Etranger, ou annales de la litterature etrangere) No IX - Tome II, Paris 1813.

234 - Frenoy (Marie-Louise Du), L'idee de progres et la recherche de la matiere

d'orient. centre de documentation universitaire, Paris 1960.

235 - Garaudy (R), Appel aux Vivants. ed Seuil 1979.

236 - -------, Promesses de L'Islam. ed Seuil 1981.

237 - Garcia - Gomez (F), Mutanabbi et Ibn Hani, (Melanges offerts a William Marcais par. L'institut d'etudes islamiques de L'universite de Paris), Paris - 1950, pp. 147-153.

238 - Gaudefroy-Demombynes (M.), Les institutions musulmanes , 30 ed, Paris 1946.

239 - Goethe (J.W.Von), West-ostlicher Diwan (Le Divan). Aubier - collection biligue, ed Montaigne Paris 1950; traduit, preface et annote par. H. Leichtenberger.

240 - Grece (M. de), La nuit du serail ed Olivier Orban 1982.

241 - Hammer (J. Vor), Motenebbi, der grosste arabiche Dichter. Wien 1824.

242 - Herbelot (B.d'), Bibliotheque Orientale, ou dictionnaire universel. Paris 1782.

243 - Huart (C.), Litterature arabe, Paris 1902.

244 - Hygo (V.), L'annee terrible. Copyright - Les Lettres Libres, 1986.

245 - -----, Notre - Dame de Paris, ed Bellevue-capitol, Paris 1973.

246 - ------, Odes et Ballades. ed Flammarion, Paris 1968.

247 - ------, Ruy Blas. ed Larousse 1971.

248 - Humbert (J.), Discours sur L'utilite de la Langue arabe; prononce le 16 juin 1823 aux promotions du college de Geneve. Geneve 1823.

249 - Idris (H.J.), Saif al-Daula, emir d'Alep, et son panegyriste Mutanabbi. I.B.L.A. (Institut des belles lettres arabes) Vol. xiii, 1950 - pp. 239-246.

250 - Jakobson (R.), Huit questions de poetique. Coll. points, ed. seuil 1977.

251 - Joubert (J.L.), La poesie, ed Armand colin/Gallimard, Paris 1977.

252 - Jullian (Ph.), Les orientalistes, FribourG(Suisse) 1977.

253 - Kahn (A.), La litterature arabe. ed L. Michaud Paris.

254 - Khawam (R.R.), La poesie arabe, des origines a nos jours. ed Marabout Universite- Verviers (Belgique) 1967.

255 - Lagrange (Grangeret de), Anthologie arabe. Imp. royale, Paris 1829.

256 - ---------, Defense de la poesie orientale, ou replique a un passage. Imp. Fournier, Paris 1826.

257 - Laust (H.), Le reformisme orthodoxe des "Salafia". Extrait de la revue des etudes islamiques, annee 1932, Paris 1932.

258 - Laurens (H.), Aux sources de L'orietalisme; La bibliotheque orientale de Barthelemi d'Herbelot. Maisonneuve et Larose, Paris 1978.

259 - Machuel (L.), Les auteurs arabes. ed A. Collin, Paris 1912.

260 - Martino (P.), L'orient dans la litterature francaise au xvii et au xviii o siecle. Geneve 1970.

261 - Martino (P.) et Saroit (A. bey), Anthologie de L'amour arabe. 3° ed (societe du Mercure de France) Paris.

262 - Massignon (L.), Elements ismaeliens dans la poettique d al Mutanabbi. (ATTi del Xix congresso inTernazionali degli orien TalisTi - ROMA 23-29 settembre 1935), ROMA 1938.

263 - Massignon (L.), Les methides de realisation artistique des peuples de L'Islam. Extrait de la revue: Syria, 1921.

264 - -------, Opera-Minora. textes recueillis, classes et presentes avec une bibliographie par Y. Moubarac. P.U.F. Paris 1969.

265 - --------, La structure primitive de L'anlyse grammaticale, Arabica, I, 1954, PP. 3-16.

266 - Matvejevitch (P.), Pour une poetique de L'evenement - La posesie de circonstance, Coll. 10/18, Unions generale d'editions 1979.

267 - Mourois (A.), Les roses de septembre ed Flammarion, Paris 1964.

268 - Meynard (C.B. de), La poesie en Perse. Lecon d'ouverture, faite au College de France, le 4/12/1876.

269 - --------, Surnons et sobriquets dans la litterature arabe. Journal asiatique; extrait des numeros de mars-avril
a septembre - octobre 1907. Imp. nationale, Paris 1907.

270 - Michaud, Biographie Universelle. Paris et Leipzig.

271 - Miquel (A.), quelques reflexions sur un conte des mile et une nuit. In "Cahiers d'etudes arabes et islamiques. sorbonne nouvelle - Paris iii - No1 Janvier 1976, PP 19-27.

273 - Mohl (I.), Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientales. Rapports faits a la societe asiatique de Paris, de 1840 a 1867. T.i - Paris 1879 - Tii - 1880.

274 - Morabia (A.), La notion de "Gihad" dans L'Islam medieval, des origines a al-Gazali. Lille 1975.

275 - Parot (L.) et Marcenac (J.) Paul EWARD. Coll. poetes d'aujourd'hui Seghers 1969.

276 - Pellat (Ch.), Ibn al - Muqafaa. ed Maisonneuve et Larose, Paris 1976.

277 - ------, Langue et litterature arabes. Coll U2, Armand Collin 1970.

278 - Peres (H.), Poemes arabes celebres. Extrait du Bulletin des etudes arabes, n 55 nov. dec. 1951 et no 57 mars-avril 1952.
Alger 1952.

279 - --------, La poesie andalouse en arabe classique, au xi siecle, ed Andrien - Maisonneuven Paris 1937.

280 - Prevert (J.), Paroles. ed Gallimard 1972.

281 - Schlumberger (G.), Un emp-erur byzantin au xo siecle; Nicephore Phocas. Paris 1890.

282 - Reig (D.), Orientalisme et enseignement de L'arabe C.E.A.I. sorbonne nouvlle - Paris iii, no 1 Janvier 1976 PP. 5 - 18.

283 - Reiske (J.J.), Proben der arabischen Dichtkunts, in verliebten und traurigen gedichten aus dem Motanabbi. Arabish und Deutsch. Leipzig 1765.

284 - Remusat (A.), Melanges pisthumes d'histoire et de litterature orientales, Paris 1843.

285 - Renan (E.) Vie de Juesus, Marabout Universite - Vervienrs (Belgique) 1974.

286 - Robert (P.), Le petit Robert 2; dictionnaire universel des noms propres 1984.

287 - Roland, La Chanson de Roland.

a - Traduction par Guillaume Picot, Librairie Larousse 1965.

b - Traduction, preface, notes et commentaire par Pierre Jonin, ed Gallimard 1979.

288 - Rousset (P.), Les origines et les caracteres de la premiere croisade, Geneve 1945.

289 - Sacy (B.S. de), Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829.

290 - ------, Chrestomathie arabe. 2° ed. Imp, royale, T.i, 1826, T.ii 1826, T.iii 1827.

291 - -------, Discours sur les traductions d'ouvrages ecrits en langues orientales.

292 - ------, Langues et litteratures orientales, in. Rapport historique sur les progres de L'histoire et de la litterature ancienne, redige par M. Dacier. PP. 109-168. imp. imperiale, Paris 1810.

293 - --------, Memoire sur L'origine et les anciens monuments de la litterature parmi les arabes. Paris 1808.

294 - --------, Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas.

295 - ------, Les seances de Hariri. 2° ed imp. imperiale, Paris 1847.

296 - --------, De L'utilite de L'etude de la poesie arabe. extrait du Journal Asiatique, Paris 1826.

297 - Schwab (R.), La renaissance orientale. 1950.

298 - Secret (F.) Guillaume Postel et Les etudes arabes a la renaissance. Arabica - ix - 1962 PP. 21-36.

299 - Sivan (I.), L'Islam et la croisade, ideologie et propagande dans les reactions musulmanes aux croisades. Maisonneuve - Paris (vi) 1968.

300 - Slane (B. de), Cata, ogues des manuscritsarabes. Imp. nationale, Paris 1883-1885.

301 - Todorov (T.), Qu'est-ce que le structuralisme? 2 - Poetique. Coll. points, ed seuil 1968.

302 - Vaux (C. de), Les penseurs de L'Islam. Paris 1921.

303 - Wiet (G.). Lecon inaugurate, faite le mardi 4 decembre 1951 au college de France.

304 - ------, Introduction a la litterature arabe. ed maisonneuve et larose, Paris.

305 - Yourcenar (M.), Nouvelles orientales, ed Gallimard, 1963.